Supplément à la « Vie Spirituelle »

Juillet-Août 1932

ÉTUDES ET DOCUMENTS

L'expérience mystique pure
dans le cadre des « Missions divines »

II

LES MISSIONS DES DIVINES PERSONNES (1)

Missions divines en général

Nous reprenons, au bénéfice, cette fois, des missions divines, la synthèse précédemment esquissée de la sortie de Dieu et du retour à Dieu de toutes choses, jusqu'ici attribuées aux processions temporelles. Nous ne faisons en cela que suivre saint Thomas, qui nous offre cette synthèse, avec quelle magnificence de trait et de coloris, au début de sa question de la mission divine du Fils, dans son commentaire du premier livre des Sentences, dist. XV, a. 4 :

« De même que, dans la sortie de leur principe, la Bonté divine est dite procéder vers la créature du fait qu'elle est représentée dans la créature par une simili-

(1) Voir *La Vie Spirituelle* du 1er juin 1932.

tude d'elle-même reçue en cette créature, de même, dans l'acte par lequel Dieu ramène à soi la créature raisonnable, il faut voir la procession de la divine personne qui a reçu le nom de mission. Car ici encore, la propre relation de la divine personne est représentée dans l'âme par une similitude reçue en elle et qui tire son origine, comme de son exemplaire, de ce qui appartient en propre à la relation éternelle (intratrinitaire). Or le mode propre selon lequel l'Esprit-Saint a relation au Père est l'amour, et le mode propre selon lequel le Fils a relation à son Père, c'est le Verbe par lequel il le manifeste. Et donc comme le Saint-Esprit procède *dans le mens* par le don de l'amour, ainsi le Fils par le don de Sagesse dans lequel est manifesté le Père, terme suprême auquel nous puissions parvenir. Et parce que, en vertu de la réception de ces dons, est effectuée en nous une similitude du propre des divines personnes, l'on dit que les personnes divines sont en nous d'une nouvelle manière, à savoir en tant qu'il y a en nous une similitude du propre des divines personnes, par laquelle d'une nouvelle manière nous leur sommes assimilés. Ainsi entendue, l'une et l'autre procession est nommée mission. »

Dans cette partie du texte, l'effet produit par la mission n'apparaît encore que comme renforcement, par voie d'attribution spéciale aux divines personnes qui procèdent temporellement, de la donation générale ou habitation de la Sainte Trinité en l'âme qui s'opère par la grâce sanctifiante. Le retour à Dieu, œuvre caractéristique des missions, n'est encore exprimé que sous le nom d'*assimilation*. Or déjà la grâce sanctifiante nous assimile à la Trinité. N'aurions-nous donc ici qu'une accentuation, en faveur des personnes procédantes, du rapport statique interne de la grâce aux divines personnes, génératrice de leur habitation dans nos âmes?

Non pas! car saint Thomas continue : « *Ulterius!* Allons plus loin! Les similitudes dont nous venons de parler non seulement s'originent à ce qui constitue en

propre les divines personnes, mais, de plus, n'obtiennent leur plein effet, qui est de nous joindre à notre fin, que par l'influence efficace des divines personnes, *nisi virtute divinarum personarum*, conformément à cette loi qui veut que, dans la forme imprimée (dans un sujet) par une cause active, se retrouve l'énergie de la cause qui l'imprime. De là suit qu'en recevant les dons en question (amour et sagesse), nous possédons d'une manière nouvelle ces divines personnes, à savoir comme nous conduisant (*ductrices*) à notre fin et nous la faisant rejoindre. C'est pour cela que l'une et l'autre de leurs processions (temporelles) sont nommées donation, car il y a là pour nous un nouveau mode d'entrer en leur possession. »

Ma traduction ne rend que d'une manière trop imparfaite cette admirable pièce de théologie mystique. Il faut la relire et en méditer tous les mots dans le texte de notre auteur. C'est ici la révélation de ce qu'il y a de plus profondément divin dans la divinisation définitive de nos vies par la Trinité sainte, à savoir le retour consommé de nos âmes divinisées vers leur Dieu, leur conjonction intime avec lui, sous la pression efficace des missions divines identifiées aux processions éternelle et temporelle du Verbe et du Saint-Esprit. Les personnes divines impriment dans l'âme quelque chose de leur « vertu » personnelle (*virtus divinarum personarum*) et se constituent ainsi nos conductrices (*ductrices*) dans le chemin du retour vers notre fin ultime et la cause active de notre conjonction avec elle.

Mais nous ne sommes pas ici pour admirer. Inventorions notre trésor avant d'y ajouter encore.

1. L'identité des processions temporelles de retour avec les missions se trouve explicitement confirmée.

2. La mission des divines personnes en l'âme, *in mentem*, s'effectue moyennant des similitudes reçues en elle, qui s'originent aux relations éternelles (les prolongeant donc jusqu'à nos âmes) et trouvent dans ces relations divines leur exemplaire (ce sont les empreintes, *sigilla-*

tiones, des divines personnes, les dons *appropriés aux personnes divines* déjà signalées).

3. La sagesse est la similitude reçue en nous de la procession du Verbe, l'amour celle du Saint-Esprit.

4. C'est en raison de ces similitudes formelles des divines personnes procédantes, nous assimilant à elles, que celles-ci sont dites habiter en nous d'une nouvelle manière, confirmant l'habitation statique de la Trinité en nous par la grâce, et l'accentuant en faveur des personnes procédantes.

5. Mais ces nouvelles similitudes ne sont pas des images inactives du propre des personnes divines : elles portent en elles quelque chose de l'énergie constitutive des relations au Père, du Fils et du Saint-Esprit, la sagesse et l'amour : ce sont des images à la manière des semences, des germes ; et en cela elles se manifestent comme des représentations parfaites de ces relations, étant vives et actives comme elles. Quelle ressemblance plus parfaite que celle qui se rencontre dans la semence !

6. D'où il résulte que, par leur intermédiaire, c'est en réalité par les personnes divines procédantes dont elles sont les vertus ou énergies reçues en nous, que l'âme va être conduite et ramenée vers sa fin, conjointe finalement à elle, et tout d'abord naturellement aux divines personnes auxquelles elles sont configurées, puis par elles au Père « qui est ultimum ad quod recurrimus ».

Que l'on remarque la continuité implacable de cet enchaînement tout divin en lequel se déroulent les divines processions. A l'origine, qui est d'ordre *notionnel* (1), la procession éternelle du Verbe et du Saint-Esprit, puis leur terme créé s'offrant à elles, le *mens* humain ; ensuite (par une intervention *ad extra* du Dieu un) le *don* essentiel approprié à l'une des divines personnes, le Saint-Esprit ; la similitude, l'empreinte, grâce à ce don, du propre des divines personnes, amour ou sagesse, simili-

(1) In I Sent., dist. 15, q. 1, a. 2, c.

tude qui va jusqu'à les reproduire, à l'instar d'une semence, dans leurs vertus propres; puis sous l'influence de cette énergie séminale issue des divines personnes et qui leur est comme connaturelle, sous leur conduite personnelle donc, le retour de l'âme vers elles par l'acte de sagesse et l'acte d'amour, enfin, par elles toujours, la bienheureuse conjonction avec le Père, qui, le premier à l'origine des éternelles processions, se retrouve le dernier au terme consommant la mission temporelle des personnes qu'il nous a envoyées. Aucune influence étrangère ne se glisse dans cet admirable suite : c'est la divine personne qui opère tout et conduit tout : l'âme n'a qu'à se laisser faire, et comme d'un bond la voilà transportée au terme en lequel s'épanouit enfin la conjonction de l'âme par la sagesse et l'amour avec les divines personnes elles-mêmes.

Cette imperturbable emprise divine — qui ne laisse le *mens* opérer de soi qu'au terme de tout le processus, là où la divine personne elle-même est saisie par la connaissance de la sagesse et l'amour fruitif de l'âme — déconcerte certains théologiens timides. Les uns voudraient un intermédiaire créé par lequel ou dans lequel nous atteindrions Dieu d'une manière connaturelle à notre nature. D'autres nous somment, si cet intermédiaire fait défaut, alors que toute connaissance humaine le comporte, de dire quelle peut bien être cette connaissance de sagesse divine, qui applique notre esprit directement et sans intermédiaire, sans *medium in quo*, à la Divinité même : ne serait-elle pas, dès cette vie, ô sacrilège! la vision faciale de Dieu?

J'emprunte les éléments de l'éclaircissement de ces difficultés aux réponses *ad 1*^{um} et 3^{um} de notre article.

1. Un medium intermédiaire ne doit ni ne peut intervenir dans l'œuvre de la mission divine. Il ne le doit pas parce que, à tout prendre, la connaissance *actuelle* de la divine personne n'est pas indispensable pour que la mission, comme telle, s'établisse dans ce qu'elle a d'essen-

tiel. Il suffit qu'il y ait d'elle une connaissance habituelle, c'est-à-dire que dans le don concédé, qui est un *habitus* (charité, sagesse), se trouve représenté, comme en sa similitude, le propre de la divine personne. C'est ce qui arrive par exemple dans la mission faite aux enfants que l'on baptise, car saint Thomas nous dira ailleurs que, lors de l'infusion de la grâce sanctifiante avec les dons qui l'accompagnent, il y a toujours une première mission. Quant à l'acte final, le don fait, renfermant la *vertu* des divines personnes, se charge de le produire.

2. Ce medium intermédiaire ne *peut* pas intervenir, car il ne peut être connu, ce qu'il faudrait cependant pour qu'il constituât un véritable intermédiaire pour la jouissance unitive de Dieu, car, dit saint Thomas :

« Que j'aie, moi, actuellement un don, en lequel la divine personne me soit donnée, je ne puis le savoir avec certitude d'une science actuelle, en raison de la similitude des actes méritoires (surnaturels) avec les actes moraux (naturels), bien que je puisse le conjecturer à certains signes, sauf bien entendu le cas de révélation. C'est ce qui faisait dire à Job : S'il vient à moi, je ne le verrai pas ; s'il s'en va, je n'en saurai rien. Car nous ne pouvons avec certitude connaître la grâce sanctifiante en laquelle s'effectue l'entrée de la divine personne. »

Ni, partant, à plus forte raison, la dilection ou la sagesse.

Donc, pas de milieu intermédiaire. Il serait inutile d'ailleurs, termine saint Thomas, car « le don perçu (c'est-à-dire reçu en nous) est *en soi* suffisant pour nous conduire à la connaissance de la divine personne *advenientis* » ; en effet, comme nous l'avons dit, c'est une vertu qui, de soi, aspire à se développer.

Mais alors par quelle sorte inédite de connaissance cette conjonction peut-elle bien se réaliser? Ne serait-ce pas par la vision faciale de Dieu?

C'est la seconde difficulté.

Saint Thomas nous insinue la réponse dans son

ad 2um, réponse brève, sur laquelle nous devrons revenir quand nous parlerons de l'expérience mystique. Il n'y a pas, dit-il, que la connaissance spéculative du vrai : il est une connaissance par laquelle nous connaissons ce qui est vrai dans sa conformité avec nous. A cette seconde espèce de connaissance seule suit l'amour et la jouissance. A ce titre, elle est plus parfaite. Or la procession temporelle du Verbe éternel a droit à ce que la connaissance qu'elle suscite en nous soit de tous points parfaite : cette connaissance doit donc entraîner l'amour, *cum amore notitia est.* Or cette sorte de connaissance unit à son objet non pas spéculativement, par un concept, mais *secundum rationem convenientis*, par connaturalité, en vertu d'une sorte de conformité et communauté de nature avec lui. Et c'est pourquoi nul n'a le Fils habitant en soi, s'il n'a de lui une telle connaissance, laquelle ne saurait procéder que de la grâce sanctifiante.

La difficulté est résolue : l'aboutissant en nous des missions divines n'est pas une connaissance spéculative, mais une connaissance par connaturalité. Cette connaissance n'a rien d'une apparition d'objet. C'est un *sentiment*, renseignant sans doute à sa manière et combien, mais tout cordial, d'une présence réelle s'imprimant en l'âme, se faisant sentir comme notre bien, *ut finis*, et répandant sur nous les trésors de sa bonté, *et in quantum largissime profluens in nos sua beneficia.*

Distinction des missions divines

Il n'est plus question maintenant de la donation, de l'habitation, de la procession temporelle du Saint-Esprit considérée *ex parte dantis*, mais de la mission proprement dite qui comporte deux conditions : 1° l'autorité de celui qui envoie, laquelle ne peut être, quand il s'agit d'envoyer une personne divine, que la relation d'origine de cette personne au Père, lequel, pour cette raison, n'est jamais l'envoyé, mais si l'on peut dire, l'envoyeur-né ;

2° un effet créé produit en l'âme, en dépendance de la grâce sanctifiante, mais par une impression spéciale de l'une des divines personnes, communiquant à l'âme une vertu qui la met en relation avec cette divine personne. Cette notion de la mission ressortit aux explications qui ont été déjà données tant sur la procession temporelle du Saint-Esprit, en tant qu'elle concerne le retour des choses à Dieu (identifiée avec la mission), que sur la mission elle-même. Nous n'y revenons pas.

La présente question est donc celle que pose saint Thomas (In I Sent., dist. xv, q. 4, a. 2) : Si la mission du Fils est distincte de la mission du Saint-Esprit. Nous n'avons qu'à suivre l'ordonnance de sa réponse, en éliminant seulement ce qui a trait au rappel de la donation ou à la raison commune de mission qui peut venir à l'esprit quand on ne considère la mission que sous son aspect commun d'envoi ou d'origination à un envoyeur.

La question ainsi posée peut être comprise, d'après saint Thomas, de trois manières, selon qu'il s'agit de la diversité réelle des missions du Fils et du Saint-Esprit ; de la différence des raisons qui les constituent intrinsèquement ; de leur séparation effective.

1°) La mission du Fils diffère de celle du Saint-Esprit *secundum rem*. Ce sont des choses diverses, de par la diversité en elles des deux éléments nécessaires pour constituer une mission : son origine et l'effet qu'elle produit en l'âme. Il est de foi, au premier point de vue, que, malgré l'unité d'essence en Dieu, la génération par laquelle le Fils sort du Père est une autre chose, *res*, que la procession par laquelle le Saint-Esprit sort du Père et du Fils, *secundum consensum amoris*. De même la Sagesse, don qui est une perfection intellectuelle, en laquelle se réalise la mission du Fils, est autre chose que le don, perfectionnant la volonté et son affection, selon lequel on envisage la mission du Saint-Esprit.

2°) De même, les raisons propres des missions sont différentes : du côté de leur origine, d'abord, la raison pro-

pre de la procession du Fils n'est pas la raison propre de la procession du Saint-Esprit, attendu que celui-ci procède comme amour, et celui-là comme Fils ou Verbe. Du côté de l'effet produit dans la créature, le mode propre selon lequel le Fils est dit être dans la créature, à savoir par la sagesse, n'est pas le mode propre selon lequel le Saint-Esprit est en elle, par l'amour.

3°) Cependant ces distinctions des réalités et des essences n'entraînent pas leur séparabilité des missions. Car la connaissance parfaite, en laquelle se consomme, du côté de la créature, la mission du Fils (comme il a été dit plus haut) (1), ne va jamais sans l'amour. Et c'est pourquoi sagesse et amour sont infusés ensemble et augmentent ensemble. C'est nécessairement qu'ils sont unis.

Les arguments pris du côté de l'origine des missions ne me semblent prêter à aucune instance. Ils sont une conséquence nécessaire des données de la foi. Il n'en est pas de même de ceux qui font appel à la distinction des éléments créés qui constituent le terme des missions. On pourrait objecter ceci :

1°) Admettons comme chose évidente la distinction réelle de la sagesse et de l'amour. Ces habitus, perfections surnaturelles propres de l'intelligence et de la volonté, sont en effet distincts réellement, en tant que réalités absolues, prédicamentales, et leur distinction implique en Dieu une certaine distinction des idées divines qui les produisent *ad extra*. Mais on ne voit pas comment, en tant que réalités absolues, produites par le Dieu un, elles peuvent avoir un rapport quelconque avec les missions divines qui sont d'ordre avant tout notionnel, étant identiques aux processions temporelles, elles-mêmes substantiellement identiques aux processions éternelles. Leur distinction réelle, qui est de l'ordre de la création, ne saurait donc avoir une influence sur la distinction

(1) In I Sent., d. 15, q. 4, a. 1, ad 3.

réelle ni des missions, ni du mode propre des processions des divines personnes.

2°) La raison d'être des missions, ce qui les distingue des processions temporelles simples, qui concernent aussi bien la création, c'est de procurer le retour de l'âme juste à Dieu (1), par sa conjonction avec lui. Or c'est là l'effet propre de la grâce sanctifiante (2). C'est pourquoi saint Thomas refuse le pouvoir de nous joindre à Dieu aux dons qui ne sont pas « selon la grâce sanctifiante (3) ». Et c'est parce que sagesse et amour sont des émanations de la grâce sanctifiante (4) et comme ses propriétés, qu'ils participent au pouvoir essentiel de conjonction avec Dieu que détient par droit de mainmise première la grâce sanctifiante. Au point de vue des réalités, c'est sur la grâce sanctifiante que doivent s'appuyer les missions divines pour nous joindre à Dieu. Saint Thomas le répète à satiété. Or la grâce sanctifiante est une : amour et sagesse vis-à-vis du but qui est la raison d'être des missions ne peuvent donc être que ses modalités, *modos*, dit saint Thomas, modes intéressants sans doute, mais inefficaces sans la grâce pour obtenir le but des missions. Et par conséquent, il ne saurait y avoir de leur fait ni distinction réelle des missions, ni motif suffisant pour distinguer les raisons des missions. Que l'une quelconque des missions, celle du Fils par exemple, ait actualisé le pouvoir de la grâce sanctifiante, l'autre est superflue, et réciproquement — *quod non invenitur in operibus divinis* (5).

Réponse 1. — Je réponds au premier argument, que la distinction de l'amour et de la sagesse dans la créature est bien premièrement la distinction de réalités absolues qui, en tant que telles, n'ont pas de rapport avec les mis-

(1) In I Sent., d. 15, q. 5, sol. 1, ad 3m; cf. q. 2, ad 3m.
(2) S. Th., I, q. 43, a. 3.
(3) In I Sent., d. 14, q. 2, art. 2.
(4) Ibid., ad 2m.
(5) In I Sent., d. 15, q. 4, a. 2, sed contra.

sions divines, lesquelles par leur origine sont d'ordre premièrement intratrinitaire, mais avec l'acte par lequel les produit le Dieu un et qui s'origine aux idées divines, lesquelles ont en Dieu un caractère essentiel. Mais elles ne laissent pas, secondairement, d'avoir rapport par appropriation avec les personnes divines elles-mêmes, la sagesse évoquant le Fils, l'amour le Saint-Esprit (1). Or les appropriations étant le fait d'entités réellement distinctes, fondées qu'elles sont sur la nature propre de chacune de ces entités, amour et sagesse, ne peuvent que participer à la réelle distinction de ces absolus prédicamentals, partant se distinguer à leur tour, *ut res a re*, et fournir le principe qui, du côté de l'effet créé, assurera la distinction réelle des missions.

Cette réponse demande que nous expliquions ce qu'est l'appropriation, car si elle n'est que *res solius nominis et tituli*, la distinction de l'amour et de la sagesse ne saurait être réelle, ni, partant, servir à justifier la distinction réelle des missions. Nous ne pouvons mieux nous acquitter de cette tâche qu'en reproduisant un article du *De Veritate* de saint Thomas :

« La Trinité des personnes peut être connue de deux manières : 1°) Quant aux propriétés par lesquelles se distinguent les personnes, et celles-ci étant connues, la Trinité des personnes dans la divinité est *vraiment* connue; 2°) quant aux attributs essentiels (du Dieu un) qui sont appropriés aux personnes, comme au Père la puissance, etc. Par ces appropriations, la Trinité ne peut être parfaitement connue, car si l'on fait abstraction des personnes, les attributs essentiels (qui leur sont appropriés) demeurent dans la divinité. Cependant, *si l'on suppose la Trinité*, c'est légitimement que les attributs sont appropriés aux personnes, à cause d'une certaine similitude qu'elles offrent avec ce qui constitue en propre les personnes.

(1) In I Sent., d. 15, q. 2, ad 2, et 4, 5, 6; cf. d. 14, a. 2, ad 3^{m}.

« Or ces attributs, appropriés aux personnes, peuvent être connus par la raison naturelle, tandis que les propriétés des personnes ne peuvent l'être (1). »

Saint Thomas donne en fin d'article la raison de cette dernière affirmation. C'est que toute notre connaissance naturelle a pour origine les choses sensibles; or des effets de cette sorte on peut bien conclure ce qui est dans l'essence divine, puisque c'est par son essence que Dieu cause. Mais on ne peut pas venir à ce qui constitue en propre les personnes divines, car celles-ci ne sont pas autre choses que les relations par lesquelles les personnes se rapportent, non pas aux créatures, mais réciproquement les unes aux autres.

Analysons ce morceau. C'est entendu! Des effets de Dieu, comme réalités absolues placées dans le prédicament, n'ont aucune relation avec le propre des personnes divines, ni, partant, avec leur distinction. Ils peuvent cependant nous conduire aux attributs divins essentiels. Or, parmi ces attributs, il en est qui peuvent être appropriés aux personnes, en raison de certaines similitudes qui éclatent aux yeux entre les propriétés constitutives des divines personnes et certains attributs divins essentiels et par conséquent avec les effets qui nous font connaître ces propriétés essentielles. De ces similitudes ainsi connues, n'allons pas conclure que par la raison naturelle nous pouvons dévisager quoi que ce soit des divines personnes. Cela demeure exclu! Secret du Roi.

Mais, dit saint Thomas, *Trinitate supposita* et donc d'une part le propre de chacune des divines personnes étant supposé connu par la foi, *vere*, avec vérité, et, d'autre part, certains effets ou attributs faisant éclater aux yeux une ressemblance avec le propre de l'une ou l'autre divine personne, nous pouvons nous livrer à des comparaisons qui ne laisseront pas d'être éclairantes.

Éclairantes? Le sont-elles pour nous seulement? Mais

(1) De Ver., q. x, a. 13.

pourquoi et comment seraient-elles éclairantes pour nous s'il n'y avait pas quelque chose dans l'objet de notre comparaison qui les occasionne et les soutienne? Pas assez, déclare saint Thomas dans cet article, pour que nous puissions *parfaitement* connaître la Trinité, car ôtez la Trinité, les attributs essentiels demeurent entiers. On ne leur a rien soustrait. C'est donc que le propre des divines personnes, pris en soi, n'entrait pour rien dans ce qui constitue ces attributs, ni, sans doute, réciproquement. Mais nous interdire ainsi la connaissance vraie et parfaite des divines personnes, qui n'a lieu que par la foi, n'est-ce pas insinuer qu'une connaissance imparfaitement vraie est possible, et comment serait-elle possible si elle n'avait un fondement dans la réalité?

J'estime que ce fondement existe, que l'appropriation est fondée, mais que nous ne pouvons rien en savoir naturellement. Comment donc pouvons-nous l'affirmer? Grâce à la révélation et par la foi. Je tiens que le langage de l'Écriture, des Conciles, des Pères, de l'unanimité des théologiens se servant de l'appropriation pour éclairer les relations intratrinitaires et pour décrire les relations avec nous des divines personnes, forme sous ce rapport le plus imposant, le plus autorisé, et même le plus détaillé des témoignages.

Et donc, *supposita Trinitate*, après coup, donc, l'appropriation a légitimement cours en théologie et... nous faisons de la théologie.

En ce qui concerne en particulier l'appropriation de l'amour et de la sagesse comme effets créés, se rapportant mystérieusement au Saint-Esprit et au Fils, la littérature scripturaire et surtout patristique est formelle et abondante. Ce rapport apparaît tantôt comme celui de la causalité efficiente (cas de la procession temporelle simple), tantôt comme celui de la causalité formelle (grâce et similitudes des personnes), tantôt, et c'est le cas précis des missions divines, comme celui de la causalité finale. Nous pouvons donc nous fier aux dons créés appropriés

aux personnes. *Donum perceptum est in se sufficienter ductivum in cognitionem advenientis personae.*

Ici fait retour la distinction réelle des réalités prédicamentales, sur lesquelles s'appuient les dons appropriés aux personnes en particulier. Si la distinction des points d'appui dans la réalité de l'appropriation aux personnes est une distinction réelle, les dons appropriés sont comme tels distincts, et donc ils peuvent servir à manifester tant la distinction réelle que la différence du mode de procession des missions divines.

Réponse 2. — Il est entendu que les missions divines sont toutes deux ordonnées à joindre l'âme à son unique fin ultime (1), et que cette conjonction est premièrement assurée par la grâce sanctifiante (2). Mais la grâce sanctifiante, si elle réalise l'habitation dans l'âme des divines personnes (3), n'a encore qu'une valeur de disposition à posséder par la jouissance effective la divine personne (4). C'est en toutes lettres dans saint Thomas. Cette valeur de *disposition* est nettement indiquée lorsque l'on dit que l'Esprit-Saint est donné *selon* les dons de la grâce sanctifiante (5). La grâce sanctifiante, comme telle, donne donc la *puissance* de jouir de la divine personne (6), au sens de disposition fondamentale.

Les deux missions ont donc ainsi une racine commune, *communicant in radice gratiae,* mais elles se distinguent de par les effets de cette grâce qui sont l'illumination de l'intelligence et l'embrasement (*inflammatio*) de l'amour (7). Leur but est unique : la conjonction de l'âme avec Dieu, mais leurs effets diffèrent selon deux choses qui se trouvent dans la créature raisonnable et par les-

(1) In I Sent., d. 15, q. 4, a. 2, ad 5.
(2) In I Sent., d. 14, q. 2, a. 2.
(3) In I Sent., d. 15, q. 4, a. 2. Sum. th., I, q. 43, a. 3.
(4) Sum. th., I, q. 43, a. 3, ad 2.
(5) Ibid.
(6) Sum. th., I, q. 43, a. 3, c. *Similiter.*
(7) Sum. th., I, q. 43, a. 5, ad 3.

quels nous sommes unis à Dieu : l'intelligence et l'affection (1).

Ces deux effets, à la fois effets de la grâce et effets des missions, ne sont-ils que des modes de la grâce sanctifiante? Saint Thomas ne le pense pas. « Dans le don, dit-il, il y a deux choses à considérer, la raison de don, et ainsi tout don vient de l'Esprit-Saint, premier Don; l'espèce du don, et ainsi il y a un don qui manifeste le Fils, comme la sagesse et la science (2), et il y a un don qui n'est par nécessairement approprié au Fils, mais parfois au Saint-Esprit, comme l'amour (3). » Le don qui termine la procession du Saint-Esprit, nous l'avons vu, c'est la grâce sanctifiante avec tout ce qu'elle apporte, avec ses effets dans la volonté et l'intelligence, qui sont l'illumination de celle-ci et l'embrasement de celle-là, effets réellement distincts, étant les perfections de deux puissances de l'âme réellement distinctes.

Spécifiquement distinctes aussi, non seulement parce que l'intelligence et la volonté sont des puissances spécifiquement distinctes, ainsi que leurs perfections, effets de la grâce, mais aussi par appropriation, comme dons nécessairement appropriés l'un au Fils, l'autre au Saint-Esprit, et, pour autant, l'un portant l'empreinte du Fils, l'autre du Saint-Esprit, et conduisant par une voie distincte pour chacun, en vertu de la similitude spéciale imprimée en chacun d'eux, l'un à la manifestation du seul Fils, l'autre à la manifestation du seul Saint-Esprit, quoi qu'il en soit de l'inséparabilité des deux missions. Ici tout ce que nous avons dit de la distinction réelle des deux effets, amour et sagesse, fondée sur la distinction réelle de leurs sujets, intelligence et volonté, pourrait faire retour, non plus au point de vue de la distinction réelle, mais au point de vue de la spécificité. Nous n'avons donc pas affaire à des modalités de la grâce sancti-

(1) In I Sent., d. 15, q. 4, a. 2, ad 5.
(2) In I Sent., d. 15, q. 2, ad 6.
(3) Ibid., ad 5.

fiante, mais à ses effets spécifiquement distincts, et partant, malgré leur communauté radicale (*in radice gratiae*) comportant des différences spécifiques réelles, qui par appropriation concernent des personnes et des missions distinctes. *Et ita neutra superfluit* (1).

Quand est-ce que les missions divines interviennent au cours de la vie de la grâce?

Cette question ne laisse pas d'avoir son importance pour la question de l'expérience mystique. C'est la solution que lui donne saint Thomas qui nous a empêchés, après la découverte de l'attribution des cinq textes *princeps* que nous avons cités en tête des questions des missions divines, de poser l'équation : *connaissance expérimentale de Dieu* = connaissance réservée aux missions divines. Car, selon saint Thomas, les missions divines se produisent à de notables intervalles, tandis que l'expérience mystique, n'exigeant que la charité et le don de sagesse dont l'usage dépend de nous avec la grâce de Dieu, pourrait à la rigueur avoir lieu à jet continu. C'est pourquoi nous avons dit que, si l'expérience mystique est nécessaire pour qu'il y ait mission, la mission n'était pas nécessaire pour qu'il y ait expérience mystique. Dès lors, ce que nous attendons de cette étude de l'expérience mystique dans le cadre des missions n'est plus qu'un cas solennel de cette expérience dont les éléments constitutifs pourraient cependant être transportés hors cadre, dans toute connaissance de Dieu qui se présentera comme expérimentale.

Au sujet de la fréquence des missions divines, saint Thomas *professe*, peut-on dire, deux opinions, l'une dans le *Commentaire sur les Sentences* (2) qu'il place au premier rang, tout en donnant à la seconde une note sym-

(1) In I Sent., d. 15, q. 2, a. 2, ad 5.
(2) In I Sent., d. 15, q. 5, a. 1, sol. 2.

pathique; l'autre placée en tête dans la *Somme théologique* (1), tout en notant que la seconde garde sa valeur.

Le point de départ de cette recherche est dans ce principe fondamental avancé par la tradition patristique, recensé par Pierre Lombard, que : la mission du Fils et du Saint-Esprit est selon l'augmentation de la grâce. La question est de savoir si l'augmentation d'intensité peut suffire à elle seule, ou s'il faut, soit une augmentation extensive, sous la forme d'un acte jusque-là inédit, ou un nouvel usage ou état de la grâce, bref une extension à une nouvelle partie du domaine de la grâce.

1. — Dans le *Commentaire*, saint Thomas commence par déclarer que l'augmentation intensive de la vertu (la charité) ne suffit pas pour qu'il y ait mission. Il faut un nouvel usage ou acte de la grâce. Exemple : Pour la mission du Fils, il suffit, nous l'avons vu, que nous ayons de Dieu cette connaissance d'où procède l'amour : si cette connaissance vient à être élevée par l'inspiration jusqu'à la connaissance des divins mystères, c'est la prophétie (2). (Il faut suppléer ici, pour raison de parallélisme avec le développement qui suit, que dans le cas de prophétie, il y a nouvelle mission du Fils.) Et de même pour la mission du Saint-Esprit, l'amour de charité suffit; mais quand cet amour croît à ce point que, en raison de cet amour, il est donné un nouvel usage de la grâce, comme de faire des miracles, de vaincre sans difficulté toute tentation et choses analogues (3), alors on dit qu'il y a une nouvelle mission du Saint-Esprit (4). Et pourquoi? parce que, sans qu'il y ait une nouvelle manière pour la divine personne d'exister dans la créature (ce qui

(1) Sum. th., I, q. 43, a. 6, ad 2.

(2) Prophétie se prend ici au sens large, *Aemulamini charismata meliora, prophetiam*, non au sens de connaissance des choses futures.

(3) Saint Thomas ajoute dans la Somme, I, q. 43, a. 6, ad 2^{m}, par ferveur de charité s'exposer au martyre, renoncer à sa fortune, toute œuvre ardue.

(4) In I Sent., d. 15, q. 5, a. 1, sol. 2.

est caractéristique de la mission), il résulte de ce nouvel usage de la grâce un mode spécial d'assimilation à la divine personne de celui qui en use ainsi (1). Malgré cet abaissement du niveau requis pour la mission, cette augmentation extensive de la grâce, de la charité, de la sagesse est forcément assez intermittent, et la mission s'en ressent. C'est comme un événement dans la vie spirituelle.

Mais avant de clore sa détermination, saint Thomas ajoute : « Quelques-uns, *quidam*, disent cependant que en toute augmentation de la grâce sanctifiante (donc même intensive) il y a mission de la divine personne, ce qui peut aussi facilement être soutenu. Et en ce cas, il y a assimilation à la divine personne, non plus en vertu d'un nouvel usage extensif de la grâce, mais selon le mode en cours, *pleniori modo*, c'est-à-dire par augmentation de son intensité. « Et cela suffit pour la mission selon la seconde opinion (2). » La porte reste ouverte avec un sourire du saint Docteur.

2. — Dans la *Somme théologique*, l'opinion des *quidam* passe en tête, appuyée sur un magnifique texte de saint Augustin. On se demande pourquoi dans son Commentaire sur le Premier des *Sentences*, dist. xv, saint Thomas n'a pas plus tenu compte de ce passage, ainsi que d'autres plus expressifs encore, étalés dans le texte (2e partie de la dist. xv) du Lombard. Saint Augustin dit donc au 4e l. *De Trinitate* que le Fils est envoyé à chacun quand il est connu et perçu par chacun, autant qu'il peut être connu et perçu eu égard au degré de capacité (*pro captu*) ou de l'âme raisonnable qui progresse vers Dieu, ou qui est parfaite en Dieu. Et ce texte, enfin remarqué, est sans nul doute la raison du changement de front de saint Thomas.

Cependant, il ne lâche pas sa première opinion, mais

(1) Ibid., ad. 1.
(2) In I Sent., d. 15, q. 5, a. 1, sol. 2, c et ad 1.

lui assigne un rôle plus exceptionnel : « Mais cependant, dit-il, la mission invisible est principalement indiquée, *præcipue attenditur*, lorsque quelqu'un progresse par l'augmentation caractérisée, par un acte encore inédit (*novum*) ou un nouvel état de la grâce, miracles, prophétie (au sens large), martyre auquel on s'expose par ferveur de charité, renoncement au monde. C'est l'augmentation extensive et objective, par nouvel apport d'objets, caractéristique de la première opinion. *Præcipue* — ce n'est plus : *facile potest sustineri*. Il s'agit d'augmentations exceptionnelles et l'augmentation intensive est devenue la cause normale des missions.

Elle l'eût été bien davantage si saint Thomas, au lieu de ce seul texte, eût rapporté tous les textes de saint Augustin cités par le Lombard : on y eût vu la mise en valeur de l'augmentation intensive de la grâce pour la mission invisible, par opposition à l'unicité de la mission visible du Fils par l'incarnation, au *Verbum caro factum est*, saint Augustin opposant le texte de la Sagesse (IV, 10) : *Emitte illam* (*sapientiam*)... *ut mecum sit et mecum laboret, id est me doceat laborare*. On y eût lu la réflexion du Lombard déclarant que cette mission a lieu *sæpe quotidie*, et le texte de saint Augustin par lequel il l'appuie : *Aliter mittitur Sapientia ut sit cum homine, aliter missus est ut sit homo. In animas enim sanctas se transfert et amicos Dei et prophetas constituit, sicut etiam implet sanctos angelos*, etc. (1).

Pourquoi saint Thomas n'a-t-il pas fait état de ces textes qu'il était censé commenter dans les *Sentences* ? Je ne saurais le dire. Peut-être en raison de positions reçues dans l'enseignement scolaire. Ce qu'il y a de certain, c'est que, passé du rôle de commentateur au rôle de celui qui enseigne par soi et d'autorité, il a concédé le rôle de facteur normal des missions divines à l'augmentation intensive de la grâce. Et certains de ses disciples, comme Jean

(1) Texte de Pierre Lombard, dist. 15, 2ª pars.

de Saint-Thomas, tout en maintenant les deux ordres d'augmentation, ont encore renchéri et en sont venus à parler des missions divines comme solidaires des *minutiora augmenta* (1).

Minutiora augmenta. Il faut bien voir ce que, selon saint Thomas et son disciple, on doit entendre par ces menus degrés d'augmentation intensive de la grâce. Ce n'est pas encore la plèbe des actes méritoires continus chez les âmes ferventes. Un degré de grâce et de charité ne s'acquiert pas à tout instant. Saint Thomas a exposé longuement les conditions de cette acquisition. Il y faut d'ordinaire une accumulation progressive d'actes de charité ou commandés par la charité, à la hauteur du degré acquis de notre charité, ou même parfois plus faibles, agissant tant comme dispositions subjectives à l'augmentation que comme mérites d'un degré supérieur. Survient, par le contact avec le sacrement, l'Eucharistie surtout, ou à l'occasion d'une œuvre difficile, un acte de charité qui dépasse en ferveur l'acquis de notre vertu, et toutes ces dispositions ou mérites antérieurs, faisant bloc avec cet acte plus fervent, comme coagulés en lui, obtiennent de l'efficace divine l'infusion d'un degré supérieur, qui demeurera désormais comme un acquis, que les petites infidélités pourront bien ronger, mais qui ne saurait être perdu que par la disparition de la charité elle-même due à un péché grave. On le voit, une augmentation intensive de la charité, ainsi conditionnée, n'est pas l'œuvre de chaque instant pour l'âme même fervente. Et on peut se demander si c'est assez pour satisfaire aux exigences de l'expérience mystique qui semble dépendre de l'usage continu de notre charité et des dons du Saint-Esprit.

Il semble que, si l'on adopte l'opinion large de saint Thomas, on peut soutenir que l'expérience mystique est solidaire des missions divines. Après tout, cette expérience n'est rien d'ordinaire, et ce n'est pas trop

(1) Jean de Saint-Thomas, in I Partem. S. th., q. 43, disp. 17, n° 12.

demander pour les légitimer qu'un acte plus fervent de charité. Sans doute, c'est mettre une sourdine à la continuité de tels actes. Pas trop cependant, si j'en crois un des maîtres actuels de la doctrine mystique, qui avançait l'autre jour que chacune de nos communions (quotidiennes) devrait normalement être plus fervente.

Par ailleurs, l'état mystique exigerait-il la continuité des actes et leur émission à volonté (avec les grâces de cet état, bien entendu)? Je n'en crois rien : la fréquence me semble suffire. Et, partant, je pense que la connaissance expérimentale de Dieu pourrait parfaitement être solidaire des missions divines, si l'on entend que l'augmentation intensive, et non pas extensive, de la grâce et de la charité est la condition normalement exigée de la mission divine.

fr. Ambroise Gardeil, O. P.

Les œuvres dionysiennes de Thomas Gallus

L'*Extractio*

(*Suite*)

B. — *Le caractère pratique de l'*Extractio

En étudiant attentivement le compendium de l'abbé de Verceil, on a nettement l'impression que l'auteur cherche avant tout à faire œuvre pratique, à s'appliquer à lui-même et aux autres la doctrine de Denys, à éviter toutes les fausses conclusions qu'un esprit faible pourrait tirer des principes dionysiens.

Au ch. I des *Noms Divins*, Denys écrit : « Ἐπὶ τὰς ἐλλαμπούσας ἡμῖν ἐν τοῖς ἱεροῖς λογίοις αὐγὰς ἀνατεινόμεθα....., καὶ πρὸς τὰς ἱερὰς ὑμνολογίας τυπούμενοι (1). » Sarrazin traduit : *Ad illucentes nobis in sanctis Eloquiis splendores extendimur et ab ipsis illuminamur ad thearchicos hymnos* (1). Thomas Gallus précise l'idée de Denys en fonction de la vie monastique : *ad splendores aeternae sapientiae illucentes nobis in sacris Scripturis et ab illis splendoribus extendimur et illuminamur* AD COGNOSCENDAS ET EXERCENDAS DEI LAUDES (3).

Dans ce même passage des *Noms Divins*, Denys continue : καὶ τὴν ἀγαθοδότιν ἀρχὴν ἁπάσης ἱερᾶς φωτοφανείας

(1) *P. G.*, t. III, col. 589 B, 1.
(2) SARRAZIN, *op. cit.*, t. XVI, p. 352, 19.
(3) THOMAS GALLUS, *op. cit.*, t. XVI, p. 40 D.

ὑμνεῖν (1), ce que Sarrazin rend en ces termes : *et laudandum principium universae sanctae luminis apparitionis* (2), Thomas Gallus ne glose pas ce texte de Sarrazin, mais il écrit : *ut per ipsos cognoscamus secundum singulorum capacitatem lumina divina nobis data et sciamus laudare Deum* (3), en mettant nettement l'accent sur la louange divine.

Un peu plus loin Denys écrit : καὶ πᾶσαν, ὡς εἰπεῖν, τὴν ἱερὰν τῶν θεολόγων ὑμνολογίαν εὑρήσεις πρὸς τὰς ἀγαθουργοὺς τῆς θεαρχίας προόδους, ἐκφαντορικῶς καὶ ὑμνητικῶς τὰς θεωνυμίας διασκεύαζουσαν (4) : *et ut sic dicatur omnem sanctum theologorum hymnum invenies ad bonos Thearchiae processus manifestative et laudative Dei nominationes dividentem* (5). Ces termes *manifestative et laudative*, Thomas Gallus les met ainsi en relief : *sive declarando Dei cognitionem, sive ad cultum ejus exhortando* (6).

Cette insistance répétée sur le culte divin avait bien sa raison d'être. Un moine plus ou moins instruit, en lisant les passages dans lesquels Denys proclame que Dieu est au-dessus de toute représentation imaginative et intellectuelle, au-dessus de toute louange intérieure et extérieure, que la meilleure façon pour nous de le louer, est de nous taire, n'en pouvait-il pas conclure, par un syllogisme simpliste, que l'office divin est un obstacle à la gloire que nous devons rendre à Dieu? Thomas Gallus a prévu cette conclusion et sans renier aucun des principes dionysiens dont il est complètement convaincu, nous le verrons bientôt, il met en garde contre les funestes conséquences que l'on peut en tirer. S'il est bien vrai que Dieu est au-dessus de toute vie, de toute représentation de nos puissances imaginatives, sensibles et intellectuel-

(1) *P. G.*, t. III, col. 589 B, 8.
(2) Sarrazin, *op. cit.*, t. XVI, p. 352, 22.
(3) Thomas Gallus, *op. cit.*, t. XVI, p. 4o'A.
(4) *P. G.*, t. III, col. 589 D, 1.
(5) Sarrazin, *op. cit.*, t. XVI, p. 352, 35.
(6) Thomas Gallus, *op. cit.*, t. XVI, p. 4o'C.

les, nous ne devons cependant pas, ainsi précise Thomas Gallus, cesser de le louer : *sed oportet laudare eam sicut excellentem, segregatam ab omni auditu et motu, vita, phantasia, opinione, nomine, verbo, deliberatione, intellectu, substantia, statione, collocatione, fine, infinitate, et ab omni eo quod mente concipitur et generaliter ab omnibus existentibus.* Ne tamen ab ejus laude cessetur (1). Ce bref avertissement de l'abbé de Verceil, dicté par le sentiment de sa responsabilité, tempère, ici du moins, les exagérations auxquelles aurait pu le conduire son goût de la spéculation mystique.

Parlant de l'abandon, condition essentielle de notre union à Dieu, Denys écrit au ch. 1 des *Noms Divins* : καὶ τῶν μεριστῶν ἡμῶν ἑτεροτήτων ὑπερκοσμίως συμπτυσσομένων, εἰς θεοειδῆ μονάδα συναγόμεθα, καὶ θεομίμητον ἕνωσιν (2) : *et divisibilibus nostris alternitatibus supermundane conclusis, ad deiformem monadem congregamur, et Dei imitativam unitionem* (3). Ce texte de Sarrarin ne pouvait pas éveiller dans la plupart des esprits le désir de l'abandon de ces mille soucis journaliers qui peuvent devenir un obstacle à notre union à Dieu. Thomas Gallus va s'exprimer clairement : *variis curis et concupiscentiis nostris supermundane conclusis* (4). C'est de l'ascèse courante et tout le monde pouvait la comprendre.

Dans ce même chapitre 1 des *Noms Divins*, parlant des lois divines auxquelles sont soumis même les esprits angéliques, Denys s'exprime ainsi : « Τούτοις ἑπόμενοι τοῖς θεαρχικοῖς ζυγοῖς, οἳ καὶ τὰς ὅλας διακυβερνῶσι τῶν ὑπερουρανίων τάξεων ἁγίας διακοσμήσεις (5). » Scot Erigène avait traduit

(1) Thomas Gallus, *op. cit.*, t. XVI, p. 42 B. Denys ne nous donne point pareil avertissement, *P. G.*, t. III, col. 593 B; et on ne le trouve pas non plus dans la traduction de Sarrazin, *op. cit.*, t. XVI, p. 354, 6.

(2) *P. G.*, t. III, col. 589 D, 9.

(3) Sarrazin, *op. cit.*, t. XVI, p. 352, 39.

(4) Thomas Gallus, *op. cit.*, t. XVI, p. 40'C.

(5) *P. G.*, t. III, col. 589, § III, 1.

littéralement : *ipsa sequentes thearchica juga quae etiam totas gubernant supercœlestium essentiarum sanctas dispositiones* (1). La pensée s'éclaire quelque peu avec Sarrazin : *has sequentes thearchicas leges, quae et totos gubernant supercelestium ordinum* (2). Lisant *hierarchicas leges*, Thomas Gallus en prendra occasion pour déclarer que tout homme dans le service de Dieu doit agir sans présomption et sans négligence dans les limites qui lui sont assignées : *Nos ergo sequentes leges hierarchicas, scilicet ut quilibet infra terminos proprios se exerceat ad divina sine praesumptione et negligentia, quibus legibus gubernantur etiam omnes ordines angelici* (3).

Pour être plus pratique, Thomas Gallus cherche les expressions concrètes. Au lieu de parler abstraitement des *Theologi scripturae sacrae*, il dira leurs noms : Moyse, Job, David, Isaïe. Ailleurs, pour rendre l'idée de Denys d'une façon plus vivante, il se servira d'une brève comparaison : par l'infinité de sa beauté et de sa bonté, Dieu exerce sur nous un mouvement d'attraction, comme l'aimant en repos met en mouvement le fer qu'il attire : *et in quantum amorem aliis ingignit sua supersubstantiali et universali appetibilitate, moveri dicitur ; in quantum vero est ipsa appetibilitas per infinitatem pulchritudinis et bonitatis omnium attractivae, sicut magnes quiescens facit ferrum moveri, movere dicitur* (4).

(1) *P. L.*, t. CXXII, col. 1114 B, 6.

(2) Sarrazin, *op. cit.*, t. XVI, p. 352, 16.

(3) Thomas Gallus, *op. cit.*, t. XVI, p. 40 D.

(4) Thomas Gallus, *op. cit.*, t. XVI, p. 206 D. Voir Denys, *P. G.*, t. III, col. 712 C, 8 : « ἔρωτα δὲ αὖθις καὶ ἀγάπην, ὡς κινητικὴν ἅμα καὶ ὡς ἀναγωγὸν δύναμιν ὅτα ἐφ' ἑαυτόν... = « amorem autem rursus et dilectionem, sicut moventem simul, et sicut quod est virtus sursum : agens ad se ipsum » Sarrazin, *op. cit.*, t. XVI, p. 367, 39. — Au ch. xv de la *Hiérarchie céleste*, parlant du symbolisme de la ceinture, Denys écrit : « τὰς δὲ ζώνας, τὸ τῶν γονίμων αὐτῶν φρουρητικὸν δυνάμεων. » *P. G.*, t. III, col. 333 A, ce que Scot traduit : « Zonas quoque fecundarum ipsarum custodivum virtutum. » *P. L.*, t. CXXII, col. 1067 C, et Sarrazin, *op. cit.*, t. XV, p. 308, 23 : « Zonas vero, germinativorum virtutum ipsarum habitum ». Tho-

Cette tendance pratique et concrète, remarquable dans le compendium que nous étudions, ne nous révèle qu'un aspect de la psychologie de Thomas Gallus. Nous allons voir que notre victorin a des préoccupations théologiques très marquées.

C. — *Les préoccupations théologiques de Thomas Gallus*

En moine qui s'est assimilé la doctrine de Denys, qui l'a méditée pendant toute une partie de sa vie, Thomas Gallus ne manque jamais de citer à l'appui de la traduction de Sarrazin, quand l'occasion s'en présente, un texte scripturaire. C'est d'une façon quasi instinctive qu'il cite les Livres Saints.

Les exemples de cette méthode abondent dans l'*Extractio*. Nous n'en citerons ici qu'un seul, emprunté au chapitre II de la *Hiérarchie céleste* :

> *Invenitur autem in Scripturis, quod theologi non solum angelis attribuunt formas sensibiles, sicut dictum est, sed et ipsi Divinitati quandoque attribuunt digniores formas vocando eam solem justitiae, stellam matutinam, quae in mente oritur quando homo justificatur, et lumen, quia resplendet intelligibiliter et interminabiliter. Unde psalmista* [Ps. IV, 7] : Signatum est, *inquit*, super nos lumen vultus tui, Domine; *et iterum* [Ps. XXXV, 10] : In lumine tuo videbimus lumen. *Et S. Joannes* [I, 9] *ait* : Erat lux vera quae illuminat omnem hominem venientem in hunc mundum. *Aliquando attribuunt ei mediocres formas, vocando Deum ignem (unde in Deuteronomio dicitur* [IX, 24] : Dominus Deus tuus ignis consumens est) : *quia illuminas quamvis sine laesione, quum ignis laedat et urat. Attribuunt etiam illi aquam, sicut habetur apud Joannem* [VII, 38, 39] : Flumina de ventre ejus fluent aquae vivae; *hoc autem dixit de Spiritu quem accepturi erant credentes in eum. Daniel quoque* [VII, 10] : Fluvius, *inquit*, egredie-

MAS GALLUS, *op. cit.*, t. XV, p. 273 A, écrit avec plus de réalisme : « Sicut zona cingit vestes ne defluant, et constringit ventrem in quo sunt virtutes nutritivae. »

batur a facie ejus. *Et in Ecclesiastico dicitur* [Eccli. XXIV, 41] : Ego quasi fluvius Dorix; et quasi aquaeductus. *Et hoc ideo, quia vitalibus affluentiis replet mentes, sicut aqua administrat materialem vitam plantis. De quibus infra capitulo decimoquinto. Aliquando autem attribuunt Deo formas infimas, ut unguenti. Unde S. Johannes in prima sua ait epistola* [I Joh., II, 27] : Unctio ejus docet vos de omnibus; *et Ecclesiasticus (Eccli.* XXXVIII, 7] : Unguentarius conficiet pigmenta suavitatis; *et in Psalmo* [Ps. XLIV, 8] : Unxit te Deus, Deus tuus, oleo laetitiae. *Et in Actibus S. Petrus* [Act. X, 38] *ait* : Unxit eum Deus Spiritu Sancto et virtute. *Lapidem angularem : ut est apud Isaiam* [Is. XXVIII, 16], *in Actibus* [Act. IV, 11], *etc. Attribuunt etiam ei formam belluinam : ut leonis, apud Osee* [XVII, 8] : Consumam eos ibi quasi leo; et pantherae, *in antiqua translatione, ubi nos habemus* : Catulus leonis [Osee, V, 14] *et pardi* [Osee, XIII, 7, 8] : Sicut pardus in via Assyriorum, occurram eis quasi ursa raptis catulis. *Attribuunt etiam ei formam quae videtur esse vilior ceteris, scilicet vermis, quem ipse Dominus sibi adscribit in Psalmo* [Ps. XXI, 7] : Ego autem sum vermis (1).

Dans cet exemple, Thomas Gallus ne fait que préciser et gloser quelque peu le texte de Sarrazin; mais en beaucoup d'autres endroits il ajoute de lui-même les citations scripturaires.

(1) THOMAS GALLUS, *op. cit.*, t. XV, p. 64 C. — Dans SARRAZIN, *op. cit.*, t. XV, p. 289, 44, nous avons : « Haec mysticos theologos invenimus, non solum caelestium ornatuum manifestationibus sancte circumformantes, sed et ipsi aliquando thearchicis manifestationibus. Et aliquando quidem ipsam ab apparentibus pretiosis laudant : sicut solem justitiae, sicut stellam matutinam in mente sancte orientem, et sicut lumen non circumvelate et intelligibiliter resplendens. Aliquando autem a mediis : sicut ignem sine laesione illuminantem, sicut aquam vivificae adimpletionis largitricem, et ut significative dicatur, in ventrem subeuntem, et fluvios manare facientem immensurabiliter defluentes. Aliquando autem ab ultimis : sicut unguentum bene olens, sicut lapidem angularem. Sed et ferinam formationem ipsi circumponunt, et leonis ipsi et pantherae proprietatem circumaddunt, et pardum ipsam esse dicunt et ursam saevientem. Addam autem et omnibus vilius esse et magis dedecere apparens, quod et vermis speciem ipsam sibi ipsi circumformantem divinorum docti tradiderunt. »

Ce développement scripturaire de la doctrine dionysienne est voulu, pleinement conscient chez Thomas Gallus. Dans son grand commentaire des *Noms Divins*, notre victorin rassemble les termes dionysiens et scripturaires qui se rapportent à la contemplation (1). Et il ajoute ensuite : *Notandum autem quod quaedam scriptorum testimoniorum manifeste ad hanc intentionem reducuntur; quedam vero profundam desiderant investigationem quam ideo non exposui ne compendium excederem, et ut solis spiritalibus comparentur; hujus autem disgressionis dispendium compendii igitur inserui ut studiosis sapiencie scriptura bene (?) lata pateat materia in Sacra Scriptura multipliciter investigandi simplicem sapienciam. Sunt autem et alia vocabula plurima in Scripturis et in libris Dionysii que ad eamdem intencionem reduci possunt, similiter, ut sompnus, sompnium, dormicio, ebrietas, nubes, nox, lux, ignis, sol, mons, rupes, celum, rectus, erectus, suscitans, transmigrans, vel transiens, turbo tonitruum, radius, splendor, mel, gustus, suavitas, dulcedo, suspendium, visio, revelacio, prophetia et multa alia quorum diligens tractatus proprium libellum requirit* (2).

Thomas Gallus pour faire ce rapprochement entre les Livres Saints et Denys a sous les yeux une concordance qu'il consulte fréquemment. Il nous le dit dans son commentaire de la *Théologie mystique*, ms. de Vienne, 695, fol. 81^{v-1} : *Hanc enim consequentur qui in contemplacione mente, immo mentem excedunt, unde Ps. 30 c, 15, a, Titulo concordanciarum nostrarum 4^{a} parte, 5^{a}, r;* au chapitre III de la *Hiérarchie céleste*, l'abbé de Verceil écrit à nouveau, ms. 695, fol. 95^{v-1} : *qualiter hoc fiat infra eodem declaratur. Hic et in aliis locis huius et aliorum librorum Dyonisii congruit publice exponentibus ex concordanciis scripturarum exortari auditores.*

Dans le chapitre VI de la *Hiérarchie ecclésiastique*,

(1) Ms. de Vienne 695, fol. 35^{r}-36^{r}.
(2) *Ibidem*, fol. 36^{v-1}.

après avoir rassemblé des textes scripturaires pour expliquer la contemplation, il termine par ces termes, ms. 695 fol. 137r1 : *De singulis autem istis gradibus copiosa sunt testimonia scripturarum in concordiis nostris tytulo primo et 4* (1).

Nous touchons donc là à une tendance générale de Thomas Gallus. Mais il est des points particuliers sur lesquels l'abbé de Verceil insiste d'une façon spéciale dans son *Extractio*, par exemple la doctrine de l'exemplarisme et de la préexistence des réalités créées dans la pensée divine.

Au chapitre 1 des *Noms Divins*, Denys expose que Dieu n'est pas seulement cause de la conservation des êtres, mais que dans la simplicité de sa nature et dans sa bonté providentielle il voit et circonscrit tout être : οὐ γὰρ συνοχῆς, ἢ ζωῆς ἢ τελειώσεως αἰτία μόνον ἐστὶν, ἵνα ἀπὸ μόνης ταύτης, ἢ τῆς ἑτέρας προνοίας, ἡ ὑπερώνυμος ἀγαθότης ὀνομασθείη. πάντα δὲ ἁπλῶς καὶ ἀπεριορίστως ἐν ἑαυτῇ τὰ ὄντα προείληφε, ταῖς παντελέσι τῆς μιᾶς αὐτῆς καὶ παναιτίου προνοίας ἀγαθότητι, καὶ ἐκ τῶν ὄντων ἁπάντων ἐναρμονίως ὑμνεῖται, καὶ ὀνομάζεται (2).

Mettons maintenant en parallèle Sarrazin et Thomas Gallus :

Thomas Gallus (*op. cit.*, t. XVI, p. 42 D).	Sarrazin (*op. cit.*, t. XVI, p. 354, 40).
Quia non est solum causa continentiae eorum quae sunt, aut vitae eorum quae vivunt et sentiunt, aut perfectionis rationalium et intellectualium, ita ut bonitas quae est super omne nomen, nominatur ab aliquibus provisis determinate et non ab	Non enim continentiae, aut vitae, aut perfectionis solum causa est, ut a sola hac aut alia providentia bonitas quae est super nomen nominetur; sed omnia simpliciter et incircumfinite in se ipsa existentia praeaccepit perfectissimis unius et

(1) Voir aussi *Comm. Hier. Eccl.*, cap. VII ; ms. Vienne, 695, fol. 149r-2.
(2) *P. G.*, t. III, col. 596 D, 2.

aliis; sed in sua simplicitate praeaccepit omnia et aeternaliter praeaccepit existentia *per aeternas Verbi praeconceptiones*, quae sunt una perfectissima bonitas in rebus varie distributa cujus participatione omnia bona sunt, et propter quam distributionem convenienter laudatur et nominatur nominibus omnium creaturarum.

ejusdem et omnium causae providentiae bonitatibus, et exsistentibus universis convenienter laudatur et nominatur.

Ce n'est point par simple hasard que Thomas Gallus complète le texte de Sarrazin par cette courte phrase : *per aeternas Verbi praeconceptiones*. Cette idée que toute réalité a pour ainsi dire deux phases, l'une dans le temps, soumise à l'évolution, face temporelle et créée, l'autre dans l'éternité, est sans aucun doute clairement exprimée dans Denys. Nous reviendrons longuement sur ce problème de l'exemplarisme dans l'étude du commentaire des *Noms Divins* par saint Thomas d'Aquin. Il nous faudra déterminer si la conception de Denys est spécifiquement chrétienne ou s'il n'adopte pas plutôt tout simplement la doctrine néoplatonicienne d'après laquelle il y aurait pour chaque réalité un exemplaire distinct de Dieu et du Bien, qui serait cause des reproductions concrètes et individuelles (1). Constatons seulement pour l'instant que dans les textes relatifs à l'exemplarisme, le terme *Verbum* ne figure jamais dans la version de Sarrazin, et que, par contre, dans l'*Extractio* de Thomas Gallus, la préexistence des multiples réalités qui composent

(1) Saint Thomas remarque dans son commentaire des *Noms Divins* que Denys se sert beaucoup du vocabulaire platonicien (voir *Opera S. Thomae*, éd. de Parme, 1864, t. XV, p. 347 a : N. D., v, 1 : « sed eo modo ».

l'univers est pour ainsi dire concrétisée dans la seconde personne de la Très Sainte Trinité.

Lisons encore un passage du chapitre IV des *Noms Divins* :

Thomas Gallus (*op. cit.*, t. XVI, p. 201 C).	Sarrazin (*op. cit.*, t. XVI, p. 362, 13).
Et sicut incorporales et immateriales intelliguntur et sicut mentes supermundane intelligunt et *exemplaribus* illuminantur et rursus ipsarum rationum cognitiones ad imagines naturales propriarum mentium intellectualiter cognitivas deferunt, *per quas imagines veritates verbi repraesentantur, secundum quod quaelibet mens ad imaginem ipsius verbi creata est*, ex bonitate habent.	Et sicut incorporales et immateriales intelliguntur et sicut mentes supermundane intelligunt, et existentium proprie illuminantur rationibus et rursus ad cognata propria deferunt et mansionem ex bonitate habent.

La préoccupation de Thomas Gallus est ici manifeste, d'unifier dans le Verbe les exemplaires des réalités créées. Le même souci réapparaît un peu plus loin, dans ce même chapitre IV des *Noms Divins*. Tandis que Sarrazin écrit : *Et est principium omnium pulchrum, sicut effectiva causa, et movens tota et continens amore propriae pulchritudinis; et finis omnium, sicut finalis causa* (*etenim pulchri causa cuncta fiunt*), ET EXEMPLARIS, *quoniam secundum ipsum cuncta determinantur* (1), Thomas Gallus précise encore : *Et pulchrum est principium omnium, sicut effectivum omnium, et movens, et omnia continens amore propriae pulchritudinis. Et ipsum est finis omnium, sicut causa finalis; et pulchrum est* CAUSA EXEMPLARIS IN VERBO : *quia secundum ipsum omnia determinantur* (2).

(1) Sarrazin, *op. cit.*, t. XVI, p. 365, 3.
(2) Thomas Gallus, *op. cit.*, t. XVI, p. 203'D.

Au chapitre v des *Noms Divins*, Thomas Gallus insiste encore sur cette doctrine : *Et quod de his dixi, de aliis ideis sive archetypis, scilicet aeternis rationibus Verbi, sentiendum est : verbi gratia, per se bonitas, per se veritas, per se aeternitas, per se ipsa virtus et similia quae simpliciter et aeternaliter consistunt in verbo Dei, et primordialiter causant omnia existentia* (1).

De nouveau, il précise sa pensée à la fin de ce même chapitre des *Noms Divins* : *Licet autem B. Clemens, in quantum fuit philosophus, opinatus fuerit quod principales causae quae in ipsis rebus sunt et creatae sunt, aliqua ratione dicantur rerum exemplaria, illae tamen causae non proprie dicuntur exemplaria, neque per se; sed et ipsae causaliter sunt ab aeternis exemplaribus Verbi quae proprie et perfecte causant omnia, ut merito Deus tanquam causa omnium adoretur, et non aliquid creatum* (2).

Thomas Gallus rejette ici l'opinion de Clément qui ne parlait qu'en philosophe. C'est en théologien qu'il faut comprendre la doctrine de l'exemplarisme.

Nous n'avons pas à préciser, plus que ne l'a fait Thomas Gallus, la doctrine de l'exemplarisme indiquée plus

(1) Thomas Gallus, *op. cit.*, t. XVI, p. 237'A. Tout ce texte est une glose au texte de Sarrazin, *op. cit.*, t. XVI, p. 376, 39.

(2) Thomas Gallus, *op. cit.*, t. XVI, p. 239 B-C. Sarrazin, *op. cit.*, t. XVI, p. 378, 12, traduit ainsi Denys : « Si autem Philosophus Clemens probat et ad aliquid exemplaria dici in existentibus principaliora, procedit quidem non per propria et perfecta et simplicia nomina sermo illi. » Trois lignes plus haut, Sarrazin traduit : « Exemplaria autem esse dicimus in Deo existentium rationes substantificas et singulariter praeexistentes : quas Theologia praedefinitiones vocat, et divinas et bonas voluntates existentium determinativas et effectivas, secundum quas supersubstantialis essentia omnia praedefinivit et produxit », ce que Thomas Gallus exprime : « Exemplaria autem in Deo dicimus substantificas rationes existentium simpliciter et singulariter, *et in simplici verbo Dei aeternaliter praeexistentes*. Quas Apostolus innuit dici debere praedestinationes ubi dicit : quos praedestinavit, hos et vocavit; et voluntates divinas, ut in Exodo. Quae distinguunt existentia et efficiunt; secundum quas divini supersubstantialis essentia omnia praedefinivit et ad esse deduxit et perduxit. »

qu'exposée dans l'*Extractio*. Mais ce qui est évident, et c'est ce que nous avons voulu faire ressortir, c'est que Thomas Gallus est préoccupé de cette doctrine, qu'il y insiste fréquemment. Il transpose en théologie ce que Denys disait en philosophe. D'un mot — c'est notre conviction profonde — il christianise Denys. Un ami des grandes synthèses historiques nous dirait sans doute que nous avons là l'indice d'une influence augustinienne plus directe sur ce point que celle de Denys. Un peu plus tard, saint Thomas entrera lui aussi dans cette voie de christianisation de Denys. A propos précisément de la doctrine de l'exemplarisme, il remarque que Denys se sert beaucoup du vocabulaire néo-platonicien : *Sed eo modo loquendi utitur*, dit-il, *quo Platonici utebantur* (1). Ce langage néoplatonicien est une des principales difficultés pour l'intelligence des *Noms Divins* : *Accidit etiam difficultas in praedictis libris ex multis. Primo quidem quia plerumque utitur stylo et modo loquendi quo utebantur platonici, qui apud modernos est inconsuetus* (2). Cependant, ajoute saint Thomas, nous ne devons pas nous y méprendre. Si dans la question de l'exemplarisme, Denys parle le langage des Platoniciens, il n'admet pas cependant leur doctrine : *Dionysius autem in aliquo consentit et in aliquo dissentit* (3). Avec eux il admet une Vie séparée existant en soi, une Sagesse en soi, un Être en soi, mais — c'est l'interprétation de saint Thomas — au lieu de les considérer comme des réalités distinctes entre elles et distinctes également du Bien et de l'Un, il les unifie dans un principe unique qui est Dieu. C'est une pareille interprétation que Thomas Gallus, avec moins de précision cependant, a voulu donner de la doctrine de Denys, en insistant sur l'unité de tous les exemplaires

(1) Saint Thomas, *De divinis nominibus*, cap. v, lect. 1; éd. Vivès, t. XXIX, p. 499.

(2) Saint Thomas, *ibid., Prol.*, p. 374.

(3) Saint Thomas, *ibid.*, cap. v, lect. 1, p. 500.

dans le Verbe. Il ne nous semble pas toutefois que Denys soit arrivé à cette conception de l'unité, ni à une doctrine spécifiquement chrétienne (1).

Sur d'autres points, Thomas Gallus aime à apporter des compléments théologiques à la pensée de Denys : quand ce dernier explique la perfection du premier degré de la hiérarchie angélique par une irradiation directe de la lumière divine, l'abbé de Verceil n'y contredit pas; mais il y met quelque restriction. Dans tous ces textes de Denys, dit-il, il faut toujours sous-entendre que l'humanité de notre Sauveur et la Bienheureuse Vierge Marie sont supérieures au plus parfait des anges, plus proches de Dieu, et que seule l'âme de Notre-Seigneur est vraiment et personnellement unie à Dieu d'une façon immédiate; et c'est par l'intermédiaire du Christ que les anges et les hommes reçoivent la lumière divine :

> Quod semel positum, in consimilibus locis est subintelligendum, eo quod Salvator Noster secundum humanitatem et beata Virgo summis Angelis sint superiores et ad Deum magis accedentes et sola anima Salvatoris sit ad Deum vere et singulariter immediata et ea mediante, de ipsius plenitudine accipiant et angeli et homines (2).

Ailleurs, Thomas Gallus entre avec complaisance dans

(1) M. Falip dans une thèse soutenue à l'Université de Toulouse, en 1904, sur saint Thomas et Denys, reproche à ce dernier d'avoir ignoré ou perverti le mode d'existence des créatures en Dieu. Voir *Bulletin de Littérature Ecclésiastique*, de Toulouse, juin-juillet 1904, p. 267. M. Durantel, *Saint Thomas et le Pseudo-Denys*, Paris, 1919, p. 230, est plus indulgent : « ... si la synthèse est peut-être moins achevée chez lui [Denys] que ne dit saint Thomas, la doctrine de Denys témoigne d'un effort puissant vers l'unité. Il a, et c'est ce que saint Thomas a bien vu, contribué autant que quiconque, à l'élaboration de l'idée divine, telle que l'énonce le dogme chrétien... »

Nous croyons pour notre part que Denys n'est pas arrivé à cette unité, et qu'il parle davantage en philosophe qu'en théologien chrétien. Thomas Gallus, d'une façon consciente, le christianise, et c'est ce que fera plus tard aussi saint Thomas d'Aquin.

(2) Thomas Gallus, *Hier. Eccl.*, cap. VII; *op. cit.*, t. XV, p. 155 A-B.

certaines précisions théologiques au sujet du mystère de la Très Sainte Trinité. Il distingue les noms *pure essentialia*, et ceux qui ne s'appliquent qu'à une seule personne, les *nomina personalia*; il parlera des actes notionnels :

> Deinde aggreditur principalem materiam hujus capituli, ostendens quod in Scriptura quaedam attribuuntur Deo unitive, id est secundum trium personarum unitatem essentialem, quae omnia, ut dictum est, omnibus personis sunt communia; quaedam autem discretive, id est cum significatione vel cum nominatione proprietatum singularum personarum, ut sunt : innascibilitas, paternitas, generatio (actio), filiatio, verbum, vel generatio (passio), principium notionaliter sumptum, vel spiratio (passio) cum significationibus syncategorematum notionalium, ut sunt *in*, *de*, *apud*, *ex*, *a*, cum verbis et participiis, et quibuslibet aliis vocabulis quolibet modo personalem distinctionem notantibus. Dicit ergo diligenter cavendum ne vel unita, id est essentialia, divisim dicantur, vel discreta, id est personalia, confundantur : quin potius ea quae de his docet Scriptura, serventur praecise, sine additamento vel diminutione seu corruptione perversa. Deinde enumerat vocabula aliqua essentialia et aliqua personalia, tanquam exemplificans de quibus dixerit, addens etiam discretivis ea quae denotant incarnati Verbi mysteria.

Jusqu'ici dans l'*Extractio* nous avons saisi le caractère pratique, le souci de Thomas Gallus de mettre en garde contre les conséquences inconsidérées que des esprits faibles pourraient tirer des principes dionysiens. De plus, l'*Extractio* s'est présentée à nous comme un effort très marqué vers une intelligence théologique des doctrines dionysiennes. Thomas Gallus — et en cela il est bien dans l'esprit de Denys — établit une continuité entre la pensée dionysienne et l'Écriture Sainte; il commente Denys en théologien, apportant des précisions sur la doctrine trinitaire, et sur la doctrine de l'exemplarisme, en particulier.

L'étude de l'*Extractio* peut nous ouvrir d'autres hori-

zons sur les tendances de Thomas Gallus. Après avoir constaté son caractère pratique, nous allons le voir s'élever à des hauteurs où il sera difficile de le suivre, tellement il semble perdre contact avec la réalité. Ce sont là des anomalies apparentes, fréquentes chez les mystiques du moyen âge, et sans doute de tous les temps, et dont un intellectuel qui ne serait qu'intellectuel ne peut faire la synthèse.

D. — *La vie spirituelle dans l'*Extractio

Une question capitale que l'on se pose tout naturellement à la lecture de Thomas Gallus est celle de sa conception de la vie spirituelle. Dans cette *Extractio* qui n'est ni une nouvelle traduction de Denys, ni un commentaire de Sarrazin, pouvons-nous saisir les idées personnelles de Thomas Gallus sur ce point? Nous avons réservé pour la fin de cette étude la solution de ce problème, parce que si les différentes remarques faites précédemment nous ont révélé tel ou tel aspect de la physionomie intellectuelle de Thomas Gallus, nous ont manifesté certaines de ses préoccupations et de ses tendances, avec cette nouvelle question nous allons toucher à l'essentiel de sa psychologie.

Dans son *Extractio in Hierarchiam Ecclesiasticam*, Thomas Gallus, à la suite de Denys (1) et de Sarrazin (2), esquisse un programme de vie spirituelle :

> Salvari autem non possunt nisi qui deificati fuerint. Deificatio autem est assimilatio et unitio ad Deum secundum possibilitatem creaturae. Universae autem hierarchiae finis et consummatio est dilectio intenta in Deum et divina et divine et unitive sanctificata, et ante hoc, perfecta et inconversibilis recessio a contrariis, et cognitio existentium

(1) *P. G.*, t. III, col. 576 A.
(2) Sarrazin, *op. cit.*, t. XV, p. 599, 13.

secundum quod sunt existentia et sancta visio et scientia veritatis et divina participatio uniformis perfectionis (1).

Dans ces quelques lignes nous retrouvons toute la conception néoplatonicienne de la perfection humaine. Le développement de l'homme est à forme circulaire; sorti de Dieu, produit de l'amour divin, l'homme ne s'achève qu'en retournant en Dieu sous l'impulsion de l'amour. Sorti de l'Un, tombé dans le multiple, il doit, par la connaissance et par l'amour, rentrer dans l'Un : la perfection de l'homme est l'*unitio ad Deum* ou l'*unitas in Deo*, comme dit toujours Scot Erigène plus fidèle à la lettre et à l'esprit de Denys. Cette déification est la condition nécessaire au salut, ou plutôt c'est le salut lui-même. Comme nous le verrons ailleurs plus en détail, le livre des *Noms Divins* est construit sur ce plan. Il commence par l'étude du Bien : περὶ ἀγαθοῦ (ch. IV) et s'achève par l'étude du Parfait et de l'Un : περὶ τελείου καὶ ἑνός (ch. XIII).

Mais à quelle condition l'union à Dieu, la fusion avec l'Un est-elle possible? Par quelle faculté pouvons-nous arriver à prendre contact immédiat avec la réalité divine? On peut discuter sur la réponse de Denys lui-même et ce n'est pas ici le lieu de le faire; le texte de Sarrazin, par ailleurs, contient sans aucun doute des imprécisions qui permettront à saint Thomas d'orienter son commentaire dans une direction presque opposée à celle de Denys; mais il n'existe aucune incertitude sur la pensée de Thomas Gallus : l'union à Dieu n'est possible qu'au delà des données rationnelles, et de nos conceptions intellectuelles. C'est là un point sur lequel l'abbé de Verceil ne cesse d'insister; et cette insistance nous révèle le fond de sa personnalité. Comme nous le verrons plus tard, c'est par son anti-intellectualisme affirmé avec force et sans arrêt, que Thomas Gallus étendra son influence sur le mouve-

(1) Thomas Gallus, *op. cit.*, t. XV, p. 371 C.

ment mystique du moyen âge. Écoutons-le quelques instants exposer sa doctrine.

Ce n'est pas par l'intellect théorique que nous pouvons nous unir à Dieu, nous dit Thomas Gallus au chapitre VII des *Noms Divins* :

> Sciendum est autem, quod mens nostra habet virtutem ad intelligendum (quam dicere possumus theoricum intellectum), per quam mens intelligibilia inspicit. Habet praeterea mens unitionem (quam intelligimus summum affectionis apicem, quem proprie perficit dilectio Dei) extendentem per exercitium naturam mentis, per quam mens conjungitur theoriis tam naturam suam quam exercitia sua excedentibus. Per hanc ergo unitionem oportet nos cognoscere divina, non secundum sobrietatem intelligentiae nostrae, sed statuendo nos supra nos ipsos tota virtute Deo unitos, juxta illud : Levabit se supra se [Thren., III, 28]; et : Qui adhaeret Deo, unus spiritus est cum eo [I Cor, VI, 17]. Melior siquidem status est, esse Dei per hanc gratiae unitionem, quam esse nostri ipsorum per solam naturae conditionem : quia tunc tandem divinis muneribus copiose ditamur, quando Deo unimur (1).

Au chapitre I de ce même livre des *Noms Divins*, dans lequel Denys a condensé l'essentiel de sa philosophie religieuse, Thomas Gallus affirme clairement que cette union à Dieu exige la suspension de toute opération rationnelle et intellectuelle :

> Per tales igitur unitivas cognitiones, mentes virorum spiritualium unitae Deo angelica imitatione, secundum singularum possibilitatem docentur laudare Deum, maxime per oblationem, eo quod omnis talis unitio mentium ad lumen supremum, omnem operationem intellectualem interim suspendat (2).

Si nous trouvons dans les *Noms Divins*, la *Hiérarchie ecclésiastique*, la *Hiérarchie céleste*, des indications qui

(1) THOMAS GALLUS, *op. cit.*, t. XVI, p. 267'A.
(2) *Ibidem*, p. 41'D.

nous permettent de retrouver les idées personnelles de Thomas Gallus sur la vie spirituelle, c'est surtout dans son compendium de la *Théologie mystique* que notre victorin expose avec le plus de conviction et le plus de netteté ses doctrines sur ce point.

Comparons quelques textes de Thomas Gallus et de Sarrazin :

THOMAS GALLUS (*op. cit.*, t. XVI, p. 454 A. B).	SARRAZIN (*op. cit.*, t. XV, p. 472).
Tu autem, amice Timothee, ad hoc quod capax fias mysticarum contemplationum, quas in hoc libro docere intendo, *sic cooperare radio divino :* derelinque sensus et sensibilia exercitia, et *etiam* intellectuales operationes et omnia sensibilia et intelligibilia, et omnia existentia et non existentia, forti conatu *mentis comprimente*, et sicut est tibi possibile, consurge ignote et *supersubstantialiter* ad unitionem Dei quae est super substantiam et cognitionem.	Tu autem, o amice Thimothee, circa mysticas visiones forti contritione et sensus derelinque et intellectuales operationes et omnia sensibilia et intelligibilia, et omnia non existentia et existentia, et sicut possibile est, ignote consurge ad ejus unitionem qui est super omnem substantiam et cognitionem.

Les mots que nous avons soulignés et qui sont propres à Thomas Gallus n'ajoutent sans doute rien d'essentiel à la pensée de Denys; mais ils mettent bien en relief que l'abandon de nos images et de nos idées, la « compression de l'esprit », constitue la part de notre coopération aux illuminations divines. Remarquons aussi cet ETIAM *intellectuales operationes* qui semble bien nous attester la conviction personnelle de l'abbé de Saint-André.

En poursuivant notre lecture du chapitre I de la *Théo-*

logie mystique nous rencontrons un autre texte fort important pour le point qui nous occupe :

Thomas Gallus (*ibid.*, p. 455 D.)	Sarrazin (*ibid.*, p. 472, 33-27).
... et illis solis revelate et vere apparet, qui *per mentis excessum non solum transcendunt sensibilia et imaginabilia* et superant omnem ascensum summorum spectaculorum intelligibilium et omnia divina lumina et derelinquunt etiam *inspirationes revelatorias, intellectuales, ambiguas vel certas,* et intrant in caliginem, idest uniuntur *incomprehensibilitati divinae,* in qua vere et proprie est Deus, ut dicit Scriptura, quia est super omnia.	... et solis non velate et vere apparet hiis qui et immunda et munda transeunt et omnem omnium sanctarum extremitatum ascensum superveniunt et omnia divina lumina et sonos et sermones caelestes derelinqunt, et ad caliginem introeunt, ubi vere est, sicut Eloquia dicunt, qui est super omnia.

Dans ce second texte de la *Théologie mystique,* nous retrouvons la même insistance à montrer qu'il ne suffit pas, pour arriver à l'union à Dieu, d'abandonner nos connaissances sensibles, mais qu'il faut encore abandonner nos connaissances rationnelles et intellectuelles. Thomas Gallus ne dit pas seulement : *transcendunt... intelligibilia*; mais il insiste avec force : *sed* PURE QUOQUE *intelligibilia*. Remarquons ici que par *intelligibilia* Thomas Gallus veut traduire le *munda* de Sarrazin, de même qu'il rend *immunda* par *sensibilia* et *imaginabilia*.

Mais ce n'est pas encore suffisant, pour arriver à l'union complète avec Dieu, de s'élever au-dessus de toutes les connaissances que peuvent nous fournir les facultés humaines; il faut encore s'élever au-dessus des lumières divines elles-mêmes. Ne sont-elles pas, au moins dans leur expression, des réalités finies et par conséquent ne peuvent-elles pas devenir un obstacle pour notre union et

notre contact immédiat avec l'infini? Beaucoup de mystiques du moyen âge l'ont cru; mais le premier de tous, Thomas Gallus l'a affirmé avec clarté. Denys avait dit : καὶ πάντα θεῖα φῶτα καὶ ἤχους, καὶ λόγους οὐρανίους ἀπολιμπάνουσι (1). Jean Sarrazin avait traduit : *omnia divina lumina et sonos et sermones celestes derelinquunt*; mais Thomas Gallus, emporté par son génie mystique, insiste et précise : *et derelinquunt* ETIAM *inspirationes revelatorias, intellectuales ambiguas vel certas*; alors on est bien près d'entrer dans les ténèbres divines et de s'unir enfin à l'incompréhensible. Le *Vernunftmensch*, comme dit Tauler, l'homme de raison, ne peut comprendre pareille conception. Ces formules paraissent cependant avoir une véritable valeur expérimentale. C'est en écartant de leur imagination et de leur intelligence toute représentation à contours précis, en créant en eux un certain indéfini, que les mystiques cherchent le contact avec l'infini.

THOMAS GALLUS (*ibid.*, p. 455 D).

...et per eam omnis unitus Deo, qui est super omnia, constituitur in excellentia quam neque ratio investigat, neque intellectus speculatur, et ab omnibus et quasi a se ipso segregatur *et per unitionem dilectionis, quae effectiva est verae cognitionis, unitur Deo intellectualiter ignoto, cognitioni multo meliori quam sit cognitio intellectualis*; et in eo quod intellectualem cognitionem derelinquit, super intellectum et mentem Deum cognoscit.

SARRAZIN (*ibid.*, p. 472, 39).

... et invisibili fit omnis existens ejus qui est super omnia et nullius neque sui ipsius neque alterius; omnino autem ignoto vacatione omnis cognitionis secundum melius unitus et eo quod nihil cognoscit super mentem cognoscens.

(1) *P. G.*, t. III, col. 1000 C.

Dans ce troisième texte de la *Théologie mystique*, la glose personnelle de l'abbé de Verceil est plus révélatrice encore. Séparé de tout, nous dit-il avec une force et un accent de sincérité qu'on ne trouve même pas chez Denys, séparé de soi-même, élevé non seulement au-dessus de la *ratio*, mais aussi de l'*intellectus* et du *mens*, l'homme pénètre dans les ténèbres divines, là où il n'y a plus ni images, ni idées, ni distinction d'aucune sorte. On peut alors s'unir à son Dieu d'une union d'amour qui est la source de la véritable connaissance, bien supérieure à la connaissance intellectuelle : *cognitioni multo meliori quam sit cognitio intellectualis*.

Quelle est cette connaissance qui procède de l'amour? Comment est-elle supérieure à celle qui procède de l'intelligence? Quel est le rapport de ces deux modes de connaître? Thomas Gallus ne s'en explique pas dans son *Extractio*; et nous laissons aux professionnels des doctrines mystiques la tâche d'exposer avec plus de compétence la valeur expérimentale religieuse de ces élans de Thomas Gallus, heureux si nous avons pu leur apporter quelques textes aujourd'hui ignorés.

***

Nous sommes maintenant capables de voir la place que tient l'*Extractio* dans une histoire d'ensemble des traductions latines du Pseudo-Denys. Contrairement à ce qu'on répète inlassablement, l'œuvre de Thomas Gallus, que nous venons d'étudier, n'est pas une nouvelle version, succédant aux traductions de Sarrazin et de Scot Erigène; ce n'est pas non plus un commentaire du *Corpus dionysiacum*. C'est une adaptation en style courant, clair et vivant, des écrits de Denys, d'après la traduction de Sarrazin. Cette adaptation se présente le plus souvent sous forme de résumé, d'*Extractio*; mais Thomas Gallus

ne s'interdit pas de gloser ici et là cette version de Sarrazin; et c'est par ces gloses personnelles que nous avons essayé de pénétrer dans la psychologie de l'abbé de Verceil; à travers ces gloses nous avons discerné le caractère pratique de Thomas Gallus, c'est-à-dire le sens de sa responsabilité devant les conséquences funestes que pourraient avoir les doctrines dionysiennes; son goût pour les questions les plus abstraites de la théologie; sa conception mystique qui se traduit concrètement en formules anti-intellectualistes, mais qu'on identifierait à tort avec l'anti-intellectualisme pur et simple. Et parce que Thomas Gallus s'exprime dans une langue facile et claire, accessible à tous, ce compendium exercera une grande influence que nous verrons encore très vivante au XV^e^ siècle.

Roma, Santa Sabina.

P. G. Théry, O. P.

Bulletin de doctrine spirituelle

Manuels

Chanoine Joseph Lahitton. *Theologiae dogmaticae theses juxta sinceram D. Thomae doctrinam.* T. I et II. — Paris, Beauchesne, 1931; 2 in-8° de XVI-476 et 504 pp.

Ces deux volumes (deux autres suivront) comprennent la théologie fondamentale (apologétique et lieux théologiques), les traités de Dieu Principe et Fin, et une partie du traité du Verbe Incarné. — Chaque traité correspond à une année de cours et est divisé en cinquante thèses. Chaque thèse se développe ainsi : explication préalable; indication schématique des arguments, extraits (en français) de Pères ou de Docteurs.

L'ouvrage se présente surtout comme un répertoire théologique, exact et pieux. Dans la première partie, l'auteur semble parfois méconnaître la vraie nature de l'apologétique; celle-ci doit argumenter sous la lumière de la foi, mais non à partir des principes de la foi.

B.-M. Merkelbach, O. P. *Summa theologia moralis, ad mentem D. Thomae et ad normam juris novi.* T. I. — Paris, Desclée, de Brouwer, 1931; in-8°, 756 pp., 45 fr.

Dans ce manuel — et c'est un très grand mérite — le P. M. entend donner un exposé vraiment scientifique de la doctrine théologique des mœurs. Il suit de près saint Thomas, s'attache à dégager, prouver, coordonner les principes, et s'efforce de résoudre les problèmes nés des conditions modernes de la vie.

Le premier volume (deux autres compléteront l'œuvre) est seul paru. Les traités s'y succèdent dans l'ordre suivant : fin dernière, actes humains, conscience, loi, péché, habitus et vertus; foi, espérance, charité. Ainsi, à la suite du regretté

P. Prümmer et de M. le chanoine Dumas, le P. M. emprunte-t-il à la Secunda Pars de la *Somme* de saint Thomas le plan même de son œuvre. Dans *La Vie Spirituelle* de décembre dernier (p. [173]), en rendant compte du manuel de M. Dumas, nous avons indiqué les grands avantages que l'enseignement de la théologie morale doit retirer du retour à cette organisation. Nous n'y revenons pas ici. Le P. M. peut ainsi étudier à leur vraie place, dans ce volume, les questions de la béatitude, de la foi, et des règles de la moralité, et au contraire rejeter au traité de la prudence l'examen des conditions subjectives de la conscience. Peut-être aurait-il pu se montrer plus hardi encore dans sa fidélité à saint Thomas, et, par exemple, mettre le traité du péché après celui des vertus, y faire entrer l'étude du péché originel, et ne pas laisser à la théologie dogmatique la question de la grâce. Mais une réforme aussi importante que la réorganisation scientifique de la théologie morale peut-elle se faire d'un seul coup ?

A ce mérite le P. M. ajoute celui d'une très grande clarté : thèses nettes et judicieusement divisées, preuves solidement établies, propositions essentielles bien mises en relief et soigneusement distinguées des corollaires et remarques secondaires. Il traite les questions pratiques avec une particulière compétence. Nous voudrions seulement que dans les éditions postérieures, il marque d'une façon plus nette qu'il n'admet pas que l'on réduise la théologie morale à la science des préceptes, la distinguant ainsi par sa matière même de la théologie spirituelle (ascétique et mystique), science de la perfection et des conseils. Toute l'organisation de son livre prouve qu'il est opposé, pratiquement, à cette conception étroite de la théologie morale; mais il serait utile qu'il l'affirmât plus clairement. Le regretté P. Lemonnyer a donné l'exemple de cette fermeté : « La théologie spirituelle et la théologie morale de saint Thomas, écrivait-il récemment ici même, veulent être et sont des doctrines de l'action surnaturelle, de la vie surnaturelle, et donc des sciences pratiques. Dira-t-on que, pour ce qui regarde leur matière respective, la première commence où la seconde finit ? Ce serait une grosse erreur. Toutes deux couvrent le domaine entier de la vie surnaturelle, de la première justification en la régénération baptismale à la suprême sanctification. S'il existe entre elles une différence, ce ne peut être qu'une

différence de point de vue formel, et ultérieurement de méthode » (*Vie Spir., Suppl.*, mars 1932, p. [161]).

Nous ne saurions trop recommander cet excellent manuel, scientifique et clair, fruit d'un commerce familier avec saint Thomas, d'un long enseignement et d'une connaissance approfondie des questions de pastorale. Ajoutons que la présentation matérielle est parfaite et fait grand honneur à l'éditeur.

Sainte Trinité

V.-M. Breton, O. F. M. *La Trinité. Doctrine, histoire, piété.* Bibliothèque catholique des Sciences religieuses. — Paris, Bloud et Gay, 1931; in-12, 240 pp.

Fidèle au dessein général de la B.C.S.R., le P. B. a écrit son ouvrage pour les « fidèles de la nef », les catholiques cultivés. Il s'inspire surtout en cette vulgarisation du P. Lebreton, du P. Hugon et de M. Tanquerey, et multiplie les citations de l'Écriture et des Pères. Il traite successivement de la Sainte Trinité dans la révélation évangélique, dans son exposition théologique et dans la pratique de la vie chrétienne.

Dans la première partie il fait bien saisir les nuances essentielles de la révélation du mystère. Dans la deuxième il se garde avec raison de tout parti-pris d'école et s'efforce d'éviter le langage technique de la théologie — entreprise difficile —. Peut-être a-t-il voulu dire trop de choses; il eût mieux fait, semble-t-il, d'approfondir davantage les aspects principaux de la doctrine, en laissant de côté les questions moins importantes; ses développements demeurent parfois un peu courts. La troisième partie peut fournir un aliment solide à la piété.

Vertus

A. Gardeil, O. P. *Quel rapport y a-t-il entre la vie des vertus et la santé de l'intelligence?* — Études carmélitaines, 1931, octobre, pp. 126-136.

Cette étude a pour occasion le cas de la « Madeleine » de Pierre Janet. En voici les conclusions principales :

L'intelligence et la volonté, facultés toutes spirituelles, sont en soi inaltérables et incorruptibles. Elles se trouvent modifiées dans leur exercice par l'état de la sensibilité, connaissante (sens internes et externes) ou affective (passions), et cet état peut être altéré par l'état morbide des organes ou des sécrétions humorales. De là peut naître une ligature plus ou moins absolue de l'activité intellectuelle et volontaire. L'exercice des vertus se trouve alors entravé, ce qui ne l'empêche pas de garder sa valeur propre dans les périodes de santé psychique.

« Comme moraliste, conclut le Père, je plaide l'acquittement tant pour le mérite surnaturel que pour la valeur parfois si morale de la vie de cette pauvre bonne femme de Madeleine. Elle a fait, somme toute, comme elle a pu ! Et, pour le reste, je demande l'indulgence et la pitié » (p. 136).

Péché

S. Thomas d'Aquin. *Somme théologique. Le péché.* Tome deuxième. Questions 79-89. Trad. franç. par R. Bernard, O. P. — Paris, Éditions de la Revue des Jeunes, Desclée et Cie, 1931 ; in-16, 388 pp. Broché, 12 fr. ; relié toile, 16 fr.

Nous avons dit précédemment (*Vie Spir., Suppl.*, février 1931, p. [112]), à propos du tome premier de ce traité, la pénétrante vigueur des analyses de saint Thomas en cette difficile question de notre misère intérieure, et la manière fine et parfois émouvante dont le P. Bernard commente ces analyses. Ces qualités se retrouvent dans le tome second, consacré aux causes extérieures et aux effets du péché. Elles s'y affirment spécialement dans l'étude du péché originel et dans celle du péché véniel. « La théologie morale, remarque lui-même le P. B. (p. 6), doit examiner l'un et l'autre avec soin. Elle doit reconnaître dans l'un le péché même de la nature et par conséquent le distinguer de tous les péchés actuels, propres aux personnes. Dans l'autre il lui faut discerner une sorte de réduction du mal moral, quelque chose donc en deçà du péché mortel. Saint Thomas ne craindra pas de dire qu'il y a autant de différence entre le péché mortel et le péché véniel qu'il y en a entre la substance et l'accident : l'idée de péché

ne peut pas plus s'appliquer uniformément à eux deux, que l'idée d'être à ces deux façons d'être. Le péché originel sera, lui aussi, bien à part.

« C'est dire qu'il faut apporter à toute cette étude, non des conceptions rigides et géométriques ni une vue étroite et uniforme des choses, mais un parfait esprit de finesse, une pensée très adaptée à des réalités morales aussi diverses. Et de plus, et surtout, un grand esprit de foi, le sens chrétien de la vie humaine, car, si le péché en général ne se fait connaître pleinement qu'à la lumière de la révélation, un péché aussi mystérieux que celui de nos origines ne sera pas connu du tout sans cette lumière; et ajoutons qu'un mal aussi ténu de celui du péché véniel ne serait guère aperçu en dehors d'elle... Rien de tout cela n'a échappé à saint Thomas. Il a fait à chaque chose la place qui lui convient, et mesuré chacune suivant de justes proportions » (pp. 6 et 7).

C'est donc à l'étude de ces deux délicates questions, péché originel et péché véniel, que le P. B. consacre les grandes notes doctrinales thomistes qui suivent sa traduction. Relevons-en quelques passages pour en marquer l'intérêt.

I. — Comment chacun d'entre nous peut-il porter la responsabilité du péché originel ? En quoi consiste essentiellement ce péché ? Quel tort cause-t-il à notre nature ?

a) Le P. B. met en relief que saint Thomas a fondé sa théologie du péché originel sur le fait de notre incorporation au premier homme, et que c'était là de son temps une nouveauté : « Il a bien vu, dit-il, que nous étions ici en présence d'un cas d'hérédité » mais d'un cas « différent des autres »... « Comment le péché, cette triste chose qu'on eût pu croire si strictement personnelle et aussi absolument inaliénable que la volonté qui le porte, peut-il néanmoins se transporter de père en fils ? Là est tout le problème. Vouloir le résoudre comme un autre cas d'hérédité, c'est nécessairement faire fausse route. Rechercher dans ce sens, comme on a pu s'y essayer, l'explication du péché originel, ce serait peut-être interpréter effectivement mes hérédités, mais ce serait aussi dégager mes responsabilités et, par conséquent, écarter jusqu'à l'idée même d'une faute. C'est pourquoi, répète notre auteur, il faut prendre un autre chemin, *alia via procedendum*, dépasser la notion même de transmission pour s'élever à l'idée d'une sorte de communion. Ce n'est

pas assez, en effet, de voir le fils succéder à son père, il faut le voir s'identifier dans une certaine mesure avec lui, de sorte qu'ils soient, non pas seulement l'un à la suite de l'autre, mais pour ainsi dire l'un dans l'autre, comme incorporés l'un à l'autre... Telle est la profonde conception, la voie explicative vraiment nouvelle dans laquelle s'est engagé saint Thomas, avec d'autant plus d'assurance théologique qu'il s'aperçoit bien que c'est interpréter les choses comme l'Apôtre les dit dans la sainte Écriture » (pp. 332-333). — L'explication était nouvelle en effet, et saint Thomas, dans le *Commentaire sur les Sentences* (II, D. xxx, a. 2), ne la proposait pas encore.

b) Quel est pour saint Thomas l'essence du péché originel ? Le P. B. répond ainsi : « Pas autre chose, en celui-ci ou en celui-là, que l'absence de la justice originelle, accompagnée de la concupiscence, de telle sorte pourtant que cette absence soit le formel et cette concupiscence le matériel du mal, de même que dans un péché actuel l'éloignement des biens impérissables sera toujours le formel et l'attachement au bien périssable le matériel seulement. » Et il ajoute : « Saint Thomas définit la faute originelle par l'absence de justice originelle et non point par la privation de grâce sanctifiante. Ce n'est point là chez lui l'effet du hasard, mais d'une pensée bien arrêtée » (pp. 344 et 345). — La première de ces deux remarques ne souffre aucune difficulté. La seconde semble également fort exacte; peut-être toutefois en la développant (pp. 345-346) le P. B. eût-il pu rappeler plus nettement que pour saint Thomas la grâce sanctifiante constitue l'élément formel de la justice originelle.

c) A propos du dommage causé à la nature humaine, tout en affirmant que « le péché originel pas plus que l'actuel n'atteint cette nature dans sa constitution ni dans ses principes », le P. B. se complaît à illustrer saint Thomas par Pascal, voire même à exprimer en vocabulaire pascalien certaines idées thomistes. La transposition a du charme. N'offre-t-elle pas aussi queque danger ? Pascal n'apporte pas toujours en ces questions la même mesure que le Docteur Angélique. — Le titre donné à la question 85 : « La nature gâtée par le péché », prêterait peut-être à une remarque analogue.

II. — Qu'est le péché véniel ? Quelle place tient-il dans notre vie morale ? Le P. B. souhaiterait que quelque bon

thomiste fît un travail sur ce sujet et le donnât au public. De ce travail, dit-il au début de sa note, « les réflexions qui suivent ne peuvent être qu'une faible esquisse » (p. 353). — L'esquisse est cependant pleine d'aperçus très suggestifs. Bornons-nous à signaler, par exemple, la manière dont le P. B. montre que saint Thomas regarde comme péché véniel ce que quelques théologiens appellent simple imperfection morale. Sans doute nous aurions aimé qu'en traitant cette question il expliquât plus en détail la nature de l'acte relâché (*remissus*) mais encore moralement bon. Mais ses réflexions sur la distinction entre l'ordre de la loi et celui de la grâce nous semblent fort pertinentes. En outre il attire l'attention sur un fait qui nous paraît exact : si certains théologiens cherchent à donner, en deçà du péché véniel, une place à l'imperfection dans le désordre des mœurs, c'est qu'ils ont une notion trop rigide du péché véniel lui-même. « Voyons bien, dit-il, comment se pose la question du péché véniel. Saint Thomas la formule partout dans les mêmes termes. Y a-t-il lieu de distinguer et de séparer du péché mortel un péché qui n'ait pas d'aussi graves conséquences et ne soit pas mortel ? Ou, autrement dit, à part et à côté de l'acte ayant en lui toute la substance du péché, convient-il de reconnaître un autre genre d'acte qui ne participe qu'un peu de la nature du péché ? Partout saint Thomas répond que oui, qu'il y a effectivement une forme de désordre moral qui reste en deçà, *citra*, du péché mortel, et que telle est précisément la catégorie des péchés véniels dont la kyrielle est infinie. Cela étant admis, il serait tout naturel de continuer l'investigation suivant la même ligne, et ce serait bien le moment de rechercher s'il n'y aurait pas, cette fois en deçà du péché véniel, quelque autre désordre encore, qui pourtant ne serait point péché véniel. Or je ne sache pas que saint Thomas ait jamais poussé ses investigations dans ce sens ni qu'il ait songé le moins du monde à admettre dans sa morale l'existence d'une réalité de ce genre, apte à se loger pour ainsi dire à la place qu'on vient de dire. Manifestement, il n'aperçoit rien de tel dans le désordre des mœurs, rien qui soit, en fait de péché, plus menu que tout ce menu péché, *peccata minuta*, dit saint Augustin. Il y a le réparable en face de l'irréparable : on ne voit pas ce qu'il pourrait y avoir d'autre dans le désordre.

« Qui sait si, au lieu de chercher cet « en deçà » introuva-

ble et cet « autre chose » indéfinissable, ce n'est pas notre conception même du péché véniel qu'il nous faudrait élargir peut-être un peu, et surtout rendre plus intelligente et plus souple ? Aussi « intelligente », justement, qu'elle paraît l'être dans la pensée de saint Thomas. Les péchés véniels, dit-il, n'ont pas tous la même adhérence à l'âme ni la même gravité de matière : il y a dans ce domaine des degrés à l'infini (pp. 360 et 361)... Nous sommes frappés de ceci. Lorsque nos meilleurs théologiens s'étudient à donner une certaine consistance scientifique à la notion de l'imperfection, ils sont obligés de la dépeindre sous les traits mêmes du péché véniel. Ils pensent que des choses sont imperfection mais ne sont que cela, soit, disent-ils, en raison de la petitesse de l'objet, soit en raison de la petitesse des actes ou des dispositions du sujet. Mais qu'est-ce donc que cela, sinon le péché véniel, dans sa plus extrême ténuité si l'on veut, péché véniel pourtant puisque ce ne sont jamais que des considérations de cette nature qui nous ont contraints de distinguer le péché véniel d'avec le péché tout court ? » (p. 362)

Ainsi, comme le tome premier du même traité de la *Somme*, ce petit livre contient-il, pour tous ceux qui ont à connaître et à juger le désordre de nos mœurs, utiles leçons et matière à longues réflexions.

Jésus-Christ

S. Thomas d'Aquin. *Somme théologique. Vie de Jésus.* Trad. franç. par P. Synave, O. P. — Paris, Éditions de la Revue des Jeunes, Desclée et Cie, 1927-1932; 4 vol. in-16 de 327, 442, 297 et 460 pp. Brochés, 11, 12, 11 et 12 fr.; reliés toile, 15, 16, 15 et 16 fr.

Le P. S., dans son Avant-Propos, s'exprime ainsi : « *Vie de Jésus !* Ce titre de la section de la Troisième Partie de la *Somme* que nous abordons étonnera plus d'un lecteur; peut-être même causera-t-il de prime abord quelque surprise à des théologiens thomistes plus familiers avec les problèmes où la spéculation de S. Thomas se déploie dans toute son ampleur. Et pourtant, rien n'est plus exact et plus juste. La section qui va de la question 27 à la question 59 est une véri-

table *Vie de Jésus*. Saint Thomas lui-même nous avertit que ce fut bien là son dessein ». — Bien entendu il ne s'agit pas d'une vie « historique » de Jésus, mais d'une vie « théologique ». S. Thomas suit le Sauveur depuis son entrée dans le monde jusqu'à son triomphe final dans le Ciel; mais il ne fait pas un récit méthodique de toutes ses démarches. « Il scrute les raisons de convenance des événements, en marque les exigences, en recherche les causes, en apprécie les conséquences, le tout envisagé sous l'angle spécial de la Rédemption de l'humanité; le tout replacé aussi dans cette perspective immense qu'est le retour à Dieu par le Christ de l'homme pécheur ».

Cette magnifique théologie thomiste de la Vie du Christ traite de la Bienheureuse Vierge Marie et de son divin enfantement (T. I, Q. 27-34), étudie Jésus dans son enfance et son ministère (T. II, Q. 35-45), Le contemple longuement dans sa Passion (T. III, Q. 46-49), Le suit du regard dans sa mort et son triomphe (T. IV, Q. 50-59). Ainsi constitue-t-elle une très puissante exposition des articles du Symbole qui concernent le Sauveur. Le P. S., bon exégète et bon théologien, fixe le sens et dégage la portée de cette exposition par des notes précises et fermes; il éclaire et prolonge les textes de la *Somme* par des passages d'autres œuvres de saint Thomas; il marque au besoin les lacunes de l'œuvre et les petites rectifications qu'imposent les définitions nouvelles de l'Église ou les progrès scientifiques.

Aussi l'étude de ces quatre volumes est-elle très profitable à la vie spirituelle. Essayons de faire rapidement saisir l'appui que peuvent y trouver notre confiance en la Très Sainte Vierge, notre vouloir d'imiter Jésus-Christ et notre dévotion à la Passion.

I. — L'étude des privilèges de la Bienheureuse Vierge retient longtemps saint Thomas. « On sent bien que Marie captive son regard pour la beauté personnelle et la pureté incomparable qui lui viennent de sa maternité divine. Sur un point seulement le génie du Docteur Angélique n'a pu pénétrer toute la splendeur de la Vierge : l'Immaculée Conception. A qui s'en étonnerait, il suffirait de répondre que tous les théologiens du XIII^e^ siècle, aussi bien les Franciscains que les Dominicains, se sont heurtés aux mêmes difficultés et ont avancé les mêmes solutions sur la sanctification

de Marie » (Synave, I, 9). — Parmi les privilèges qui résultent de la maternité divine de la Bienheureuse Vierge, se trouve notée sa médiation universelle (Q. XXVII, a. 5, ad 1; Synave, I, 299-302).

II. — Saint Thomas se plaît souvent à faire ressortir la valeur d'exemple de la vie du Christ. Dans plusieurs de ses *Opuscules* il a écrit sur ce sujet des pages émouvantes (cf. Mgr GRABMANN, *Vie Spir.*, avril 1924, pp. 54-57). Une des plus belles est tirée du *De rationibus fidei contra Saracenos* (ch 7; éd. MANDONNET, III, 267) : « Voici le dessein que le Fils de Dieu a eu en vue en prenant la nature de l'homme : montrer par ses actions et ses souffrances que les hommes devaient tenir pour rien les biens ou les maux temporels, de peur que, par suite d'un amour désordonné des réalités temporelles, ils n'eussent moins d'attachement aux choses spirituelles. Aussi voyez la conduite du Christ : Il a choisi des parents pauvres, quoique parfaits en vertus, afin que personne ne se glorifie de la noblesse de sa naissance et des richesses de ses parents. Il a mené une vie pauvre, pour nous apprendre à mépriser les richesses. Il a vécu sans honneur, pour nous arracher à l'amour désordonné des honneurs. Il a supporté les fatigues du travail, la soif, la faim, les châtiments corporels, afin qu'à cause des rigueurs de cette vie nous ne nous détournions pas du bien de la vertu en poursuivant les plaisirs et les jouissances. Enfin Il a souffert la mort, pour que personne ne déserte la vérité par peur de la mort; et le genre de supplice qu'Il a choisi, le supplice de la croix, est le plus outrageant, afin que personne ne craigne de s'exposer pour la vérité à une mort infâme. En outre, il convenait que le Fils de Dieu fait homme subisse la mort, afin d'exciter par son exemple les hommes à la vertu. Ainsi devait se vérifier le mot de saint Pierre dans sa première Épître (II, 21) : « Le Christ a souffert pour vous, vous laissant un modèle, afin que vous suiviez ses traces » (Cité par SYNAVE, II, p. 5). Dans la *Vie de Jésus*, le saint Docteur affirme avec plus de concision, mais avec une égale vigueur, la même idée, si féconde en théologie spirituelle : « Ce que le Christ a fait, il l'a pratiqué en vue de notre instruction » (Q. XL, a. 1, ad 3). Il nous invite donc à considérer de ce point de vue les tentations, la vie publique, la Passion de notre divin modèle. Dans les pages qu'il consacre au minis-

lère apostolique du Sauveur, lorsqu'il montre Jésus se préparant à sa prédication par le jeûne, livrant aux autres les vérités qu'Il a contemplées, vivant d'aumônes, il a le souci évident de tracer à ses frères en religion, les Frères Prêcheurs, le programme idéal de leur vie. — Ajoutons que pour lui, ces exemples du Christ ont une efficacité très spéciale : toutes les actions et souffrances de l'homme-Dieu conservent en Lui une vertu qui, par son influence actuelle sur nous du haut du ciel, nous pénètre mystérieusement encore : « Toutes les actions et souffrances du Christ agissent, instrumentalement, en vertu de la divinité, pour le salut des hommes... Tout ce que le Christ a fait ou souffert dans son humanité nous est salutaire par la vertu de sa divinité » (Q. XLVIII, a. 6; Q. LVI, a. 1, ad 3). Comment, nous sachant ainsi soutenus par Lui, hésiterions-nous à essayer de L'imiter ?

III. — Parmi les exemples laissés par le Sauveur les plus puissants sont ceux du Calvaire. Saint Thomas le sait. « Quiconque veut vivre avec perfection, a-t-il écrit dans son *Commentaire sur le Symbole des Apôtres* (éd. MANDONNET, IV, p. 366), n'a rien d'autre à faire que de mépriser ou de désirer ce que le Christ a méprisé ou désiré sur la Croix. Car aucun exemple de vertu ne manque à la Croix. Si tu cherches un exemple de charité, il n'y a pas de plus grand amour que de donner sa vie pour ses amis, et le Christ l'a fait sur la Croix... Si tu cherches un exemple de patience, on n'en rencontre pas de plus parfaite que sur la Croix... Si tu cherches un exemple d'humilité, regarde le Crucifié... Un exemple d'obéissance, mets-toi à la suite de celui qui s'est fait obéissant jusqu'à la mort... Un exemple de mépris des choses terrestres, marche derrière celui qui est le Roi des rois et le Seigneur des seigneurs; en Lui sont les trésors de la sagesse, et pourtant il a été dépouillé de ses vêtements, tourné en dérision, couvert de crachats, roué de coups, couronné d'épines, abreuvé de fiel et de vinaigre et soumis à la mort » (cité par SYNAVE, III, p. 6). — Aussi, dans sa *Vie de Jésus*, le saint Docteur « semble-t-il ne pouvoir détacher les yeux de ce spectacle poignant de la crucifixion. Derrière les problèmes théologiques que pose à son esprit cet épisode transcendant, son cœur de disciple aimant aperçoit, à n'en point douter, l'intérêt vital et vivant de la Croix » (SYNAVE, III, p. 6). Qu'on

relise et qu'on médite par exemple la question quarante-sixième. Elle demeure sobre et ne donne aucune part à la fantaisie dans la description du douloureux supplice; elle affirme la persistance de la vision béatifique au cours de toute la Passion. Mais en même temps comme il y règne un sentiment aigu de toutes les souffrances, physiques et morales, du Fils de Dieu! Quelle piété à les analyser et à les décrire, à montrer qu'elles furent « les plus intenses que l'on puisse endurer dans la vie présente »! Ces articles, pleins d'une émotion contenue, sont parmi les plus beaux de toute la *Somme*.

Ainsi pourrait-on, en toute vérité, mettre en épigraphe à ces quatre volumes la déclaration de saint Thomas lui-même au traité de la religion (IIª IIæ, q. LXXXII, a. 3, ad 2) : « La contemplation du Christ en sa vie humaine est ce qui excite le plus notre dévotion. »

Sacerdoce

P. Pourrat, P. S. S. *Le Sacerdoce. Doctrine de l'École française*. — Paris, Bloud et Gay, 1931; in-12, 144 pp.

« Les auteurs de l'École française qui ont le plus écrit sur les fonctions et les obligations sacerdotales, sont le cardinal de Bérulle, Condren, saint Vincent de Paul, Jean-Jacques Olier, Tronson, Bourdoise, saint Eudes, Beuvelet. Il faut ajouter Bossuet qui expose un très bel enseignement sur le Christ Souverain-Prêtre, soit dans plusieurs de ses *Sermons*, soit dans ses *Élévations sur les Mystères*. » Ainsi s'exprime M. P. dans son Introduction (p. 19), et par l'énumération de ces noms, auxquels il ajoute en note celui de Bourgoing, il marque l'intérêt profond de son livre. Il a voulu « laisser, le plus possible, ces vénérables auteurs nous enseigner eux-mêmes, dans leur propre style, ce qu'une foi très vive leur a inspiré sur les sublimités du sacerdoce ». Aussi cite-t-il leurs plus beaux passages, les groupant « selon un plan logique qui semble bien avoir été celui qu'ils avaient eux-mêmes dans l'esprit quand ils parlaient du prêtre, de ses grandeurs et de ses devoirs » : montrer l'excellence du sacerdoce de Jésus; rappeler que les prêtres de la religion chrétienne participent à ce sacerdoce et faire ressortir les obligations que

cette grandeur leur impose. Il nous met ainsi en contact direct avec « l'une des plus belles synthèses qui aient été faites de la théologie du sacerdoce et des conséquences pratiques qui en découlent pour les ministres de l'Église ».

La synthèse est fort belle en effet et deux idées y ont un puissant relief : 1° Les prêtres participent par le *caractère* de l'Ordre à la consécration sacerdotale du Christ, conséquence immédiate de l'Union Hypostatique. Ils sont ainsi « revêtus de la personne même de Jésus-Christ » (Bourgoing). — 2° Leur devoir essentiel est de participer à l'état d'hostie de Jésus-Christ, car cet état d'hostie, c'est-à-dire une constante disposition d'immolation et d'anéantissement devant Dieu est le fondement de la vie intérieure du Souverain Prêtre, au ciel comme sur la terre, et doit aussi être le fondement de la leur.

De ces deux idées la première est toute traditionnelle. La seconde, au contraire, est plus originale. Pour en saisir la portée exacte, il faut la rapprocher d'autres éléments de la doctrine de l'École francaise : une appréciation augustinienne un peu pessimiste de l'état spirituel de la nature humaine; une estime particulière de la vertu de religion; une théorie du sacrifice insistant sur la destruction et la consommation en Dieu. Il serait fort intéressant aussi — et fort délicat — d'essayer d'en dégager la valeur spéculative précise. D'une part, en effet, le prêtre n'est pas consacré comme victime rituelle par son ordination : l'hostie du sacrifice qu'il doit offrir à Dieu, la Messe, ce n'est pas lui-même mais le Christ. D'autre part, la grâce le fait participer mystiquement, comme tout baptisé, à la Mort et à la Résurrection du Sauveur; et la dignité de son office exige de lui une perfection morale, une dévotion, une obéissance à certaines lois disciplinaires de l'Église (celle du célibat par exemple), qui ne vont pas sans un grand renoncement, et l'unissent au sacrifice du Calvaire. C'est à faire pratiquer ce renoncement que tendent avant tout les Maîtres du XVII[e] siècle. Ils sont hommes d'action, préoccupés non de questions spéculatives, mais de la réforme des mœurs sacerdotales. On sait le bien qu'ont fait leurs écrits depuis trois siècles : le livre de M. P. augmentera cette féconde influence.

Le Saulchoir.

fr. J. PÉRINELLE, O. P.

Chronique d'histoire de la spiritualité

PÉRIODE PATRISTIQUE

I. Généralités

Nous devons, avant tous les autres, signaler deux ouvrages importants, qui ne sont pas consacrés, sans doute, à l'histoire de la spiritualité, mais qui rendront de grands services aux travailleurs : l'*Histoire du Christianisme*, de Dom Poulet, et la *Patrologie*, de Rauschen-Altaner.

Dom Poulet, bénédictin de l'abbaye de Saint-Paul de Wisques, est déjà connu du public par une *Histoire de l'Église* en deux volumes, qui a trouvé un très favorable accueil auprès des séminaristes et des prêtres. Il a conçu le dessein de reprendre son œuvre et d'écrire, surtout pour les laïques cultivés, une *Histoire du Christianisme*, qui doit comprendre quatre volumes in-4°.

Le titre nous surprend un peu, car nous parlons plus volontiers d'histoire de l'Église que d'histoire du christianisme : Dom Poulet voudrait-il faire renaître la vieille controverse qui, naguère, mit aux prises Harnack et Bardenhewer ? Nous ne le croyons pas. Mais il explique, ou fait expliquer, que « par Église, on entend souvent —, pratiquement du moins —, la société religieuse dans ses rapports avec la société civile. Ainsi beaucoup d'historiens font-ils une part presque exclusive aux luttes de l'Église et de l'État à travers les siècles : persécutions, origine de l'État pontifical; querelle des investitures; lutte du sacerdoce et de l'empire, protestantisme, gallicanisme et jansénisme, voilà pour eux la matière principale de l'exposé. Dom Poulet n'entend pas, certes, négliger ces chapitres, et même il espère pouvoir aller plus avant qu'on ne l'a fait jusqu'ici dans l'étude des théories politiques médiévales. Mais il veut étudier aussi le christianisme dans son influence sur les mœurs et la civilisation... »

Ces dernières promesses nous intéressent particulièrement ici. Le premier fascicule, le seul paru jusqu'ici de l'*Histoire du Christianisme* (1), comprend à peu près les deux premiers siècles. Nous en retiendrons surtout le livre V consacré à l'étude de la question morale. Dom Poulet insiste sur la chasteté et sur la modestie féminine, sur les vierges chrétiennes, et sur les rapports avec le monde païen. Il a soin de mettre en relief l'attitude exceptionnelle de ceux qu'il appelle les *zelanti*, d'un mot dont nous devons avouer qu'il ne nous plaît guère, et dont Tertullien est le type le plus achevé; par moment, il cite également Origène « qui n'avait pas l'esprit tout à fait pondéré (p. 141) ». Je crois qu'Origène ne mérite pas ce reproche : sans doute, dans sa jeunesse fut-il amené à faire témérairement le sacrifice de sa virilité; mais lorsqu'on lit ses homélies, on admire sa sagesse et la prudence de ses conseils : il y a entre Tertullien et lui un abîme. Plus loin, Dom Poulet reconnaît que les deux premiers siècles n'ont pas connu de péchés réservés et que le rigorisme sacramentel semble s'être développé surtout au début du IIIe siècle en certaines régions; et il distingue entre l'édit de Callixte visé par Hippolyte et celui d'un anonyme dénoncé par Tertullien : ces remarques semblent exactes.

La *Patrologie* de G. Rauschen est depuis longtemps classique. Elle a été, lors de sa première publication, traduite en français, et la *Patrologie* de Tixeront, puis celle de Cayré n'ont pas réussi à la faire complètement oublier. Les éditions allemandes ne cessent pas de se succéder, et chacune d'elles marque un nouveau progrès à l'égard de la précédente.

Celle qui vient de paraître, la 10e-11e, a été revue par le Professeur B. Altaner (2) : le format modifié, le nombre de pages changé montrent déjà que l'œuvre primitive a subi des modifications profondes. De fait, bien des paragraphes ont été entièrement récrits, par exemple ceux qui concernent le symbole des apôtres, la Constitution apostolique égyp-

(1) Dom Ch. Poulet, *Histoire du christianisme*, t. I, *Antiquité*, fascicule 1; in-4° de 160 pages; Paris, Beauchesne, 1932; 20 fr. L'ouvrage comprendra quatre volumes, formés chacun de six fascicules de 160 pages.

(2) G. Rauschen, *Patrologie*, 10-11. Auflage neubearbeitet von B. Altaner, in-8° de xx-441 pages; Fribourg-en-Br., Herder, 1931.

tienne, les Actes de Pierre et de Thomas, les pseudo-clémentins, le dialogue de Palladius sur saint Jean Chrysostome ; d'autres, complètement nouveaux, ont été ajoutés, tels ceux qui ont pour objet l'*Epistola Titi* et Gérontius. Ce qu'il y a de plus important pour les travailleurs, c'est la bibliographie qui a été mise au courant des derniers travaux : M. Altaner dit, dans sa préface, qu'il a eu connaissance d'environ 2.300 ouvrages, articles, recensions, presque tous datés de 1925-1931, et qu'il en a retenu 1800. Il a fallu, pour cela, laisser tomber beaucoup de titres anciens que l'on trouvera mentionnés dans Bardenhewer ou ailleurs, et on peut le regretter. Telle quelle, malgré quelques lacunes ou quelques inévitables erreurs (1), la bibliographie fournie par Altaner fait du manuel qu'il a revu un incomparable instrument de travail ; et l'on peut noter que la doctrine spirituelle des Pères n'est nulle part laissée dans l'oubli.

A l'occasion de son soixantième anniversaire, les disciples et les amis de M. Albert Dufourcq, professeur à l'Université de Bordeaux, se sont unis pour lui offrir un volume de *Mélanges* (2). On sait le caractère de cette sorte de recueils, qui rassemblent les articles les plus variés par leur contenu et qui sont d'autant plus difficiles à analyser qu'ils sont plus riches de matière. A M. Dufourcq, qui n'a pas cessé d'enseigner l'histoire du moyen-âge, on a présenté un volume, où, naturellement, l'histoire tient la première place. Nous n'avons ici à signaler que les deux premiers travaux de ce volume : M. Maurice Besnier étudie les églises chrétiennes et les collèges funéraires, et, contrairement à une opinion proposée naguère par J.-B. de Rossi, il établit que « les églises chrétiennes n'ont pas essayé de passer pour des collèges funéraires et que la propriété ecclésiastique, si elle n'a reçu de statut juridique qu'au IV^e^ siècle, existait dès le III^e^, grâce à une tolérance de fait qui suffit à expliquer sa formation et ses progrès ». M. Romain Plandé, dans un travail intitulé *Géo-*

(1) Pour ne citer qu'un exemple, l'article de Bremond signalé p. 263 à propos de Proclus n'est pas relatif à Proclus de Constantinople, mais au philosophe néo-platonicien du même nom.

(2) *Mélanges Dufourcq ; Études d'histoire religieuse*, in-16 de XXII-316 p. Paris, Plon, 1932.

graphie et monachisme, montre l'importance géographique de quelques abbayes de la région de l'Aude. La question soulevée par ce travail est du plus haut intérêt. Nous nous contentons parfois de dire que les moines se retiraient dans des déserts ou dans des forêts impraticables : les exemples signalés par M. Plandé montrent qu'en fait, ils avaient à se préoccuper des besoins et des débouchés possibles de leurs monastères, et qu'ils tenaient, peut-être par instinct, le plus grand compte des données de la géographie.

L'étude des origines chrétiennes de la Gaule est encore à faire. Les difficultés les plus sérieuses entravent, il est vrai, l'effort des historiens, et avant toutes les autres, la pénurie des documents authentiques. De temps à autre, cependant, un article plus ou moins développé vient rappeler aux chercheurs que le problème existe, et que nous serions heureux de posséder, en France, un ouvrage d'ensemble consacré à l'étude de nos traditions. Signalons aujourd'hui l'article qui nous vient de Trèves, sous la signature du Docteur M. Schuler (1). L'auteur y prend à partie les thèses de ce qu'il appelle, on ne sait pourquoi, l'École historique, représentée en l'occurrence par Mgr Duchesne; et il démontre qu'il a dû y avoir en Gaule, à la fin du IIe siècle, d'autres évêchés que celui de Lyon. Très volontiers, nous souscrivons à cette conclusion, qui était déjà celle de Harnack : encore est-il permis d'ajouter que la moindre certitude ferait beaucoup mieux notre affaire que cette probabilité.

La ville de Jérusalem tient dans l'histoire des origines chrétiennes, et aussi dans l'histoire de la piété chrétienne une trop grande place pour que nous ne nous croyions pas autorisés à signaler ici, ne fût-ce que d'un mot, l'ouvrage du R. P. L. Dressaire, *Jérusalem à travers les siècles* (2). L'auteur de ce livre a passé de longues années dans la ville sainte, et, sans vouloir écrire un livre d'érudition, il s'efforce de

(1) M. Schuler, *Ueber die Anfänge des Christentums in Gallia und Trier*, mit besonderer Berücksichtigung der These von Louis Duchesne, in-4° de 24 pages, Trèves, Paulinus Drückerei, 1931; 1 R.M.

(2) R. P. Léopold Dressaire, *Jérusalem à travers les siècles : Histoire, Archéologie, sanctuaires*, in-8° de VI-544 pages; Paris, Bonne Presse, 1931.

rendre accessible au grand public cultivé ce que l'on sait de plus clair sur l'histoire, l'archéologie, les sanctuaires de la ville sainte. On lira avec intérêt ce qui a rapport à la voie douloureuse : le R. P. Dressaire n'a aucune peine à montrer que les différentes stations du chemin de la croix n'ont été fixées aux lieux où elles figurent actuellement qu'à une époque récente; la seconde station par exemple a été déplacée au cours de la grande guerre; la cinquième l'avait été entre 1850 et 1855. Il n'est pas mauvais de rappeler ces choses de temps à autre. Le palais de Caïphe est localisé sur un terrain qui appartient aux Assomptionnistes : aussi le R. P. Dressaire lui consacre-t-il un long chapitre, ainsi qu'à l'église de Saint-Pierre, bâtie sur ce terrain. Il est bon d'ajouter que les identifications qu'il propose ont été vivement et fortement combattues par le R. P. Vincent dans la *Revue Biblique* (1930, p. 226-256) : pourquoi ne pas mentionner cet article si documenté ?

II. Ouvrages spéciaux

M. Norman H. Baynes a publié, en y ajoutant de très nombreuses et très importantes notes, une conférence qu'il a faite le 12 mars 1930 sur *Constantin le Grand et l'Église chrétienne* (1). Nous avons là un précieux résumé de ce que nous apprend l'histoire sur le premier empereur chrétien et sur les raisons pour lesquelles il s'est prononcé en faveur de l'Église en un moment décisif de son histoire. Des notes surtout, qui discutent avec attention quelques points capitaux, ne sauraient laisser indifférent l'historien de cette période mouvementée que fut le règne de Constantin : celle qui a rapport au culte du soleil dans la dynastie des seconds Flaviens et au rôle que ce culte a pu jouer dans l'évolution de Constantin (p. 95-103) soulève un problème des plus intéressants pour l'histoire religieuse.

(1) Norman H. Baynes, *Constantine the Great and the christian church*, in-8° de 107 pages (Extrait des Proceedings of the british Academy, t. XV), Londres, Humphrey Milford, 1931; 6 sh.

Le poète latin Prudence est peut-être le plus grand de tous les poètes chrétiens. En tout cas, tous les lettrés s'accordent à reconnaître qu'à la fin du IVe siècle nul ne peut lui être comparé. Il a chanté les passions des martyrs, la lutte de l'âme contre les vices; il a écrit des hymnes; il a réfuté les prétentions du païen Symmaque. Et sur la vie religieuse du moyen-âge, il a exercé une énorme influence : M. E. Mâle a montré que les sculpteurs des cathédrales lui devaient un grand nombre de leurs figures symboliques, et qu'il a mis à la mode toute cette littérature allégorique, dans laquelle on voit vices et vertus entrer en guerre les uns contre les autres. On comprend dès lors l'intérêt des ouvrages qui peuvent nous aider à mieux comprendre son œuvre.

Avec une admirable patience, MM. Roy J. Deferrari et James M. Campbell, professeurs à l'Université catholique d'Amérique, ont préparé une *Concordance* de Prudence qu'a publiée, dans sa collection, l'Académie médiévale d'Amérique (1). C'est un vrai travail de bénédictin que cette concordance; ses auteurs seront récompensés de leurs peines en étant assurés qu'ils ont facilité à beaucoup l'étude du grand poète latin et la recherche de ses sources.

Les fêtes du centenaire de saint Augustin sont depuis longtemps achevées; mais on ne cesse pas de s'intéresser au grand docteur occidental et de scruter sa doctrine. Nous avons à signaler aujourd'hui trois ouvrages intéressants à des titres divers.

Dans la *Bibliothèque patristique de spiritualité*, M. de Labriolle avait, nous l'avons rappelé récemment, publié une traduction nouvelle du *De cura pro mortuis gerenda*. Il faut croire que ce petit livre présente un intérêt singulièrement actuel, puisque nous venons de recevoir et de lire une seconde traduction, due à la plume du R. P. Landès, S. M. (2).

(1) Roy M. Deferrary and J. M. Campbell, *A concordance of Pudentius*, in-8° de x-833 pages; The mediaeval Academy of America, 1932. Il faut ajouter que les deux auteurs ont été aidés par leurs étudiants de l'Université catholique.

(2) R. P. A. Landès, *Saint Augustin, Le culte des morts*, traduction, notes et commentaires, précédé d'un abrégé de sa vie d'après ses écrits, in-16 de xii-313 pages; Paris, V. Klotz, 1931; 13 fr. 50.

M. de Labriolle ne nous donnait à vrai dire que le texte même de saint Augustin. Le R. P. Landès l'accompagne de notes et de commentaires abondants. Après une longue introduction de 123 pages sur la vie et les œuvres de l'évêque d'Hippone, il donne, chapitre par chapitre, la traduction du *De cura*, et il l'explique, avec un souci constant d'élever les âmes de ses lecteurs. Il n'écrit pas en érudit, mais seulement en moraliste; il se croit même obligé de rappeler les principes les plus généraux et les plus incontestables de la théologie, de sorte qu'à certains moments, il est un peu long. Mais il fera assurément du bien à tous ceux qui aimeront à connaître la forte doctrine de saint Augustin sur l'au-delà, sur le purgatoire, sur les relations des morts et des vivants, sur la prière pour les morts et sur l'intercession des morts.

M. P. Dumont aborde l'étude d'un problème capital dans la vie spirituelle, celui du *surnaturel dans la théologie de saint Augustin* (1). Le problème n'avait pas été jusqu'ici abordé explicitement par les théologiens qui se contentaient, le plus souvent, d'affirmations sans preuves. Il valait cependant la peine d'être abordé et résolu, car la première impression que laisse la lecture des œuvres du grand docteur a quelque chose de déconcertant : « Il insiste, écrit M. Dumont, sur le rôle médicinal de la grâce et les transformations morales et psychologiques dont elle est le point de départ. Mais, sur sa fonction déifiante, il fait preuve d'une discrétion vraiment déconcertante. Enfin, quand il aborde directement l'étude de la béatitude chrétienne, il s'y applique le plus souvent beaucoup moins en théologien qu'en philosophe (*l. c.*, p. 514). »

Serait-ce donc que saint Augustin n'a pas cru réellement au surnaturel ? Quelques-uns ont osé l'affirmer. Après une étude attentive et minutieuse, M. Dumont conclut au contraire : « La grâce, c'est pour lui cet ensemble multiple et complexe de secours divins, qui, étouffant l'ardeur de nos passions, éclairant notre intelligence, excitant notre volonté, nous amène à vouloir efficacement le bien et nous aide à l'accomplir avec une telle perfection que, rendus par adop-

(1) P. Dumont, *Le surnaturel dans la théologie de saint Augustin*, dans *Revue des Sciences religieuses*, t. XI, 1931, p. 513-542; t. XII, 1932, p. 29-55, 194-219.

tion semblables au Fils de Dieu, nous méritions ainsi de le voir un jour intuitivement dans son royaume avec le Père et le Saint-Esprit. Cette formule, qui résume en quelques lignes les fonctions essentielles attribuées à la grâce par saint Augustin, contient en abrégé toutes les vérités fondamentales que développent actuellement nos traités de la vie surnaturelle (*l. c.*, p. 218). »

Sans doute cette importante conclusion ne pourra-t-elle être vérifiée dans son détail que par les théologiens. D'autres qu'eux auront intérêt et plaisir à relire dans leurs textes les principaux passages de ses œuvres dans lesquels saint Augustin parle de la grâce. Cette lecture sera désormais grandement facilitée par le précieux recueil de M. Perrodon, *Pages dogmatiques de saint Augustin* (1). Un avant-propos nous rappelle fort utilement que saint Augustin n'a pas toujours attaché la même importance à l'action de la grâce au cours de sa longue carrière, et qu'il est bon de suivre l'ordre chronologique de ses œuvres, si l'on veut comprendre sa pensée. Il rappelle surtout cette idée étrangement bienfaisante que le dogme de la grâce intégralement possédé plonge littéralement l'âme chrétienne dans l'humilité. Mais c'est une humilité très douce : celle de l'enfant qui sait qu'il doit tout à la bonté de son père, et qu'il doit tout en attendre. Inutile d'insister sur la valeur spirituelle de telles doctrines.

G. Bardy.

(1) J. Perrodon, *Pages dogmatiques de saint Augustin*, I. *La grâce.*

Avec la permission des Supérieurs.
Imprimatur : † Benjamin-Octavius, episc. Versalien.

Le Gérant : E. Aubin. Imp. E. Aubin et Fils. — Ligugé (Vienne).

Courrier de la Revue

Pour les Missionnaires

Ceux de nos amis dont les généreuses offrandes assurent le service gratuit de la Revue à des missionnaires, seront heureux de trouver ici quelques échos de leur reconnaissance. Ils apprécieront mieux le prix du bienfait ainsi procuré.

« Ce 30-IV-32. Mon Révérend Père. Bénéficiaire d'un abonnement gratuit à *La Vie Spirituelle*, je me reproche souvent de ne pas vous en exprimer davantage ma reconnaissance. C'est qu'en effet votre Revue me suit partout; lors des préparatifs de tournées apostoliques aux chapelles rurales, aux écoles de brousse, elle compte toujours parmi les objets les plus précieux et les plus utiles à ne pas oublier : elle se serre à côté de ma malle-chapelle, comme pour me rappeler l'importance de semblables lectures ou méditations dans la préparation du cœur à la célébration des mystères. Il me manquerait quelque chose si je venais à être privé de cet aliment substantiel. »

Du Kiangsi, Chine, 26-VI-32 : « Grâce à votre grande générosité, je reçois depuis de longues années votre excellente revue *La Vie Spirituelle*. Je ne sais comment remercier votre aimable charité; je prie le bon Dieu d'être votre très grande récompense... Quoique ce soit sur mon nom que vous voulez bien envoyer *La Vie Spirituelle*, ce sont cependant tous les missionnaires de notre district... qui en profitent, car on se passe mutuellement ces chers fascicules. Vous faites ainsi un acte de charité très méritoire à notre égard, car c'est de bonne et substantielle nourriture spirituelle que vous nous donnez. Encore une fois, Dieu vous rende le centuple ! »

Notre correspondant ajoute quelques mots sur la situation présente en Chine : « Pauvre Chine tourmentée ! et aucune lueur d'espoir, si ce n'est Celui qui est la Voie, la Vérité et la Vie, mais qui est inconnu ici et que les Ténèbres ne veulent pas recevoir. Espérons que tout de même, tôt ou tard, Dieu aura pitié de ces immenses régions, arrosées et fécondées par tant de sacrifices et de sang de ceux qu'Il s'est choisis pour être ici ses Témoins. Il n'y a que cette monnaie qui compte dans le monde surnaturel : le sacrifice de louange. *Sacrificium laudis honorificabit me, et illic iter quo ostendam illi salutare Dei.* Nous croyons à la Communion des Saints... Faites-nous la charitable aumône de vos bonnes prières. »

Demandes pressantes

Nous ne pouvons cependant suffire aux demandes pressantes qui nous sont adressées. Voici, par exemple, l'appel d'un Supérieur de Séminaire au Kilimandjaro :

« 21-VI-32. Mon Révérend Père. Voudriez-vous me permettre de vous demander si vous avez encore un exemplaire libre de missionnaire, ou si un abonné, après avoir lu la revue, consentirait à me l'envoyer. J'ai commencé ici les cours de théologie, parmi lesquels celui de théologie ascétique et mystique. *La Vie Spirituelle* me rendrait de très grands services. Nos moyens financiers sont si réduits qu'il nous est impossible de nous procurer les livres les plus essentiels pour une Bibliothèque de Séminaire. Vous contribueriez d'une manière très appréciable à l'œuvre de notre Séminaire, si vous vouliez bien nous faire ou nous obtenir l'aumône spirituelle d'un abonnement gratuit à *La Vie Spirituelle.* »

Nous confions cet appel à la généreuse charité de nos lecteurs et amis. Les offrandes les plus modestes seront accueillies avec joie : elles nous aideront à répondre à ces humbles et touchantes demandes.

Nos prochains articles

Nous sommes heureux d'annoncer à nos lecteurs la prochaine publication, dans l'édition simple, d'une série d'instructions inédites du P. Gardeil sur *Les Dons et les Béatitudes*, et de plusieurs études du P. Garrigou-Lagrange sur le *Sacerdoce de N.-S., le Sacrifice de la Croix, le Sacrifice de la Messe*, et notre *Participation au Sacerdoce du Christ et à son sacrifice*. Nous publierons en outre :

Dans l'édition simple

Paul Claudel. — *Sur la présence de Dieu.*
M.-M. Davy. — *La mystique de Pierre de Blois.*
H. Ghéon. — *Notes sur Mireille Dupouey et fragments de lettres.*
Et. Hugueny. — *La joie chrétienne.*
F.-D. Joret. — *Regards de la foi sur les divines Personnes.* — *Notre intimité avec le Fils de Dieu.*
B. Lavaud. — *Enseignement et prédication de la Morale au clergé et au peuple fidèle.*
Chan. Saudreau. — *Ce qui se passe dans l'âme des saints.*

Dans le Supplément

M.-M. Davy. — *Méditations inédites de Guigues II le chartreux* : Texte critique, traduction, notes.
A. Gardeil. — *La prière.*
R. Garrigou-Lagrange. — *Les Dons ont-ils un mode humain ?*
Et. Hugueny. — *La contemplation.*
G. Rabeau. — *Paroles surnaturelles et hallucinations auditives.*
H.-D. Simonin. — *Jean de Saint-Thomas théologien mystique.*
G. Théry. — *L'*Explanatio super Dionysium *de Thomas Gallus.*

Le numéro de novembre sera entièrement consacré à *Saint Albert le Grand*, avec la collaboration de Mme Ancelet-Hustache, de M. Albert Garreau, des RR. PP. Garrigou-Lagrange, Chenu, Congar, du Dr Scheeben et du P. Whilms.

La Vie Intellectuelle

Beaucoup de lecteurs de *La Vie Spirituelle* sont aussi des lecteurs de *La Vie Intellectuelle* et des *Documents*. Aussi tenons-nous à les mettre au courant d'une amélioration introduite dans ces deux dernières revues.

Le succès rapide obtenu par *La Vie Intellectuelle* et *Les Documents*, la faveur que leur témoigne un public fidèle et choisi, l'utilité qu'on veut leur reconnaître, nous obligent moralement à rendre de plus en plus parfait et pratique cet instrument d'action intellectuelle et religieuse que veulent être nos revues.

La première qualité d'un tel instrument, c'est de se montrer commode, maniable et approprié aux besoins de son temps : il est fait pour servir.

Voilà ce qui nous a décidés, après de longues réflexions, à introduire dans les revues quelques modifications où plusieurs de nos amis, qui sont des techniciens qualifiés, reconnaissent des améliorations incontestables. Ce sont : 1° la fusion de *La Vie Intellectuelle* et des *Documents* ; 2° la périodicité bimensuelle substituée à la périodicité mensuelle; 3° une baisse du prix d'abonnement.

La Vie Intellectuelle, chacun de ses numéros gardant le même nombre de pages, paraît deux fois par mois et s'annexe *Les Documents*.

Le programme de « La Vie Intellectuelle »

Une périodicité plus fréquente nous a semblé, en effet, indispensable au but que nous visons.

Faut-il rappeler le dessein primordial de *La Vie Intellectuelle* et, par suite, des *Documents* qui la complètent ?

Revue de doctrine, d'action et d'orientation, ayant l'am-

bition d'agir sur son temps, elle s'adresse à l'élite, ou mieux, aux élites qui doivent guider ce temps et qui peuvent, avec l'aide de Dieu, faire l'avenir. Elle s'efforce de les aider dans leur tâche, en les renseignant sur tout ce qui le mérite ; en appelant leur attention sur les faits importants, sur les tendances avouées ou encore à peine dessinées, sur les goûts, les besoins de notre époque, sur les bonnes dispositions, qu'il convient de favoriser, comme sur les erreurs dont il souffre et les maux dont il faut le guérir; en leur apportant les documents précis et nombreux qui leur sont nécessaires et qu'ils ont souvent beaucoup de peine à trouver et à rassembler.

Elle examine donc le monde contemporain, le juge avec bienveillance et fermeté, « prend sa température », le plus exactement possible, pour le mieux soigner.

Il n'est pas besoin de dire que cet examen se fait toujours à la lumière de la foi et selon les directions de l'Église, en s'attachant d'ailleurs particulièrement à la pensée de celui qu'elle nomme son Docteur commun et dont l'enseignement se révèle chaque jour, avec plus de clarté, merveilleusement adapté aux besoins actuels.

Elle veut délibérément *collaborer avec l'Église d'aujourd'hui*, c'est-à-dire avec le Vicaire du Christ : elle veut répondre filialement à ses pressants appels qui engagent tous les chrétiens à travailler, chacun dans son milieu, chacun selon ses forces, à l'avènement du règne du Christ. Elle veut faire connaître la parole du Souverain Pontife, aider joyeusement à l'application des directions qu'Il donne.

Cet esprit de notre revue, il nous plaît de le rappeler : certes, elle ne l'a jamais perdu de vue, mais elle entend l'affirmer avec une vigueur et une clarté nouvelles.

Périodicité bi-mensuelle

Pour remplir sa fonction, pour donner à ses lecteurs une aide efficace, il convient que *la revue suive l'actualité*

d'assez près. La périodicité bimensuelle est aujourd'hui l'intervalle le plus large que l'on puisse se permettre, si on ne veut pas arriver trop tard et quand certains événements sont déjà oubliés. La périodicité mensuelle peut suffire quand il s'agit de revues techniques ou quelque peu spécialisées, mais s'il s'agit d'une revue d'ordre général et d'une revue d'action elle s'avère, sans nul doute, trop lointaine.

On va plus vite de notre temps, les événements se pressent l'un l'autre et quelques-uns, qui sont d'importance, ne se discutent que durant quelques jours parce que d'autres attirent déjà l'attention. L'homme et la revue d'action doivent se plier à ce rythme. *Nous voulons apporter, aussi rapidement que possible,* notre jugement, nos suggestions, notre « point de vue », touchant les manifestations diverses de la pensée ou de l'action sociale, politique, internationale, religieuse en notre temps. *Nous voulons fournir aussi tôt que possible à nos lecteurs des éléments de travail,* des essais d'explication ou de réponse, une information exacte, une documentation appropriée. Ce qui ne nous empêchera pas de revenir sur une question importante et de l'étudier d'une façon de plus en plus profonde : notre revue reste une revue de doctrine.

La périodicité bimensuelle nous permettra notamment de donner tout de suite, en de brefs articles ou éditoriaux, l'opinion de la revue sur divers événements, non seulement politiques, comme il arrive dans les journaux, mais sociaux, religieux, intellectuels, etc., selon les différentes rubriques de la revue. Cette petite nouveauté rendra, nous l'espérons, quelques services.

La fusion de « La Vie Intellectuelle » et des « Documents »

La fusion des *Documents* avec *La Vie Intellectuelle* répond au même dessein d'utilité pratique et d'application

concrète aux questions actuelles. Toujours aussi soignée, aussi précise, elle pourra s'étendre à des domaines plus nombreux, elle sera plus variée, à la fin, et plus serrée, plus souple et plus commode, plus opportune et plus vivante.

La documentation relative à une question sera en effet disposée — autant que possible — immédiatement après l'article qui étudie la question, au lieu que maintenant article et dossier documentaire se trouvent publiés séparément, l'un dans *La Vie Intellectuelle*, l'autre dans *Les Documents*. Il arrive d'ailleurs, par nécessité, que la documentation paraisse assez longtemps après l'article qui l'a motivée. La documentation deviendra ainsi plus facile à consulter, rendra plus de services en se tenant plus près de l'article, et sans doute aussi sera plus facile à lire. L'auteur pourra ainsi donner ses « preuves » immédiatement, et c'est tout bénéfice pour lui et pour le lecteur.

Tous les articles naturellement ne comprendront pas une documentation. Mais un plus grand nombre pourront en recevoir une, fût-elle réduite.

Nous ne renonçons pas d'ailleurs à publier des documents isolés et des dossiers que ne compléteront pas un article et surtout un article récent. Il y a bien des choses à faire connaître ainsi, et les progrès d'une question ou la suite d'un événement, qu'on a précédemment étudié, nous amèneront à donner de nouvelles informations à leur égard. Nous prévoyons de même qu'une équipe de spécialistes dépouillera pour nous les journaux et périodiques des divers pays et procurera une information étendue et très à jour.

Nous offrirons ainsi à nos lecteurs un instrument plus maniable, mieux adapté à son office, plus rapide, une documentation plus variée, suivant mieux le cours de la vie présente, avec sa complexité, sa mobilité, renseignant d'une façon plus complète, permettant d'agir d'une ma-

nière plus efficace sur ce temps que nous voulons ramener à Dieu.

Nous croyons d'ailleurs que, prenant une figure plus originale et plus vivante, notre revue sera plus agréable.

Le prix de l'abonnement

C'est ici que nous allons sans doute étonner nos lecteurs.

A l'égard du nombre des pages, la matière offerte à nos abonnés reste la même qu'offraient chaque mois les deux revues séparées. Cette matière sera seulement mieux distribuée, on peut même dire qu'elle représente un gain, étant plus diverse et plus concentrée, donc plus riche.

Néanmoins le prix d'abonnement sera inférieur au prix actuel des deux revues.

La Vie Intellectuelle, paraissant deux fois par mois, et comprenant *Les Documents*, sera servie à nos abonnés pour le prix de 40 francs (au lieu de 60 francs).

L'abonnement global à *La Vie Spirituelle* et à *La Vie Intellectuelle* (avec *Documents*) au prix de 65 francs (au lieu de 80 francs).

Le succès de nos Revues nous permet de faire cette réduction. Nous la faisons avec plaisir.

Cela représente pour nous un sacrifice d'argent. Nous souhaitons qu'il profite à une diffusion plus large encore des revues. Nos lecteurs, qui sont pour la plupart abonnés à la fois à *La Vie Intellectuelle* et aux *Documents*, apprécieront sans doute cet effort matériel, en même temps que notre effort pour améliorer la rédaction. Souvent ils ont prouvé l'intérêt qu'ils portent à notre Œuvre; ils sont des amis, unis avec nous pour le triomphe des mêmes idées; nous espérons qu'ils prendront sujet de notre effort pour aider au rayonnement des revues, de leurs revues, et qu'ils s'efforceront de nous recruter des lecteurs et abonnés nouveaux.